

دار الكتب والوثائق القومية

التصوف وأيامه

دور المتصوفة في تاريخ مصر الحديث

تأليف

د. محمد صبري الدالي





هذا الكتاب

إن دراسة التصوف في عصر من العصور تعتبر من الدراسات المهمة والمثمرة في آن واحد، لصلته القوية بالمجتمع من حيث تنظيمه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني، وانعكاس ذلك كله على النواحي الفكرية والحضارية، وبالتالي على تقدم المجتمع أو تأخره. من هنا ظهرت عدة دراسات تناولت التصوف الإسلامي بوجه عام في أماكن متفرقة وعصور مختلفة. ومع أن التصوف في مصر عبر مراحله تناولته العديد من الكتابات التاريخية والاجتماعية والفلسفية، فإن الكتابات التي تناولت التصوف في مصر في العصر العثماني اتسمت بعدة سمات، تجعلها ناقصة من الناحية الأكاديمية. ومن هنا يأتي أحد جوانب أهمية هذه الدراسة.

تصميم الغلاف: محمد عماد

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة

التصوف وأيامه

دور المتصوفة في تاريخ مصر الحديث





التصوف وأيامه

دور المتصوفة في تاريخ مصر الحديث

تأليف

د. محمد صبري الدالي

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة

(١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م)

الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية

رئيس مجلس الإدارة
حلمي النمنم

الدالي، محمد صبري الدالي.
التصوف وأيامه: دور المتصوفة في تاريخ مصر الحديث/ تأليف محمد صبري الدالي .. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠١٢.
٤٦٥ ص ؛ ٢٤سم.
تدمك 4 - 0949 - 18 - 977 - 978
١ - التصوف الإسلامي . تاريخ
أ - العنوان.

٢٦٠,٩

إخراج وطباعة:
مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

www.darelkotob.gov.eg

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٢/٢٢٥٢٩

I.S.B.N. 978 - 977 - 18 - 0949- 4

إهـداء

إلى كل مصري يرغب الخير للوطن . .

أقدم جانباً من تاريخنا بإيجابياته وسلبياته

لا يمكن أن نَقْبَلَهُ كله أو نرفضه كله

حتى لا نُكرر الأخطاء في أي ثوب جديد

وحتى لا تحتاج نهضتنا المرجوة لقرون أخرى

وحتى لا تضيع الفرصة مرة أخرى تحت أية ذرائع

المؤلف

المقدمة

تجمعت الأسباب التي أدت في النهاية لهزيمة المماليك الجراكسة أمام العثمانيين في معركتي مرج دابق والريدانية على التوالي ، لتتحول مصر المستقلة إلى ولاية عثمانية . وبالإضافة إلى سياسة العثمانيين لإبقاء مصر في حالة من التبعية السياسية والإدارية والاقتصادية ، فإن الظروف الاجتماعية والفكرية التي ترتبت على السيطرة/الإدارة العثمانية ساعدت على تكريس ظاهرات اجتماعية/دينية كانت موجودة في المجتمع المصري من قبل ، فتغلغلت فيه وزادت وضوحاً وتأثيراً ، وكان التصوف من أهم تلك الظاهرات .

إن دراسة التصوف في عصر من العصور تعتبر من الدراسات المهمة والمثمرة في آن واحد ، لصلته القوية بالمجتمع من حيث تنظيمه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني ، وانعكاس ذلك كله على النواحي الفكرية والحضارية ، وبالتالي على تقدم المجتمع أو تأخره . من هنا ظهرت عدة دراسات تناولت التصوف الإسلامي بوجه عام في أماكن متفرقة وعصور مختلفة . ومع أن التصوف في مصر عبر مراحله تناولته العديد من الكتابات التاريخية والاجتماعية والفلسفية ، فإن الكتابات التي تناولت التصوف في مصر في العصر العثماني اتسمت بعدة سمات ، منها :-

١- اهتمت معظم الكتابات في الدرجة الأولى بالنواحي النظرية ، فتأرجحت ما بين عرض لمبادئ التصوف لبيان صحتها أو خطئها ، وبين دراسة طرقهم وتنظيماتهم ، وكيفية أدائهم لطقوسهم ، والعلاقة بين الشيوخ والمريدين . . عدا دراسات قليلة اهتمت بالنواحي الأخرى كعلاقة المتصوفة بالمجتمع في النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، وطبيعة تلك العلاقات التي كان لها الأثر الكبير في كثير من شئون المجتمع الذي عاشوا فيه ، وارتبطوا به صعوداً وهبوطاً ، سلباً وإيجاباً ، تأثيراً وتأثراً . ومع ذلك فغالباً ما اتسمت تلك الكتابات بالتسطيح ، وتناولت نُتَفاً من موضوعات ، وتركت الكثير من علامات الاستفهام أمام العديد من القضايا التي شكلت جوانب هامة من حياة المجتمع ، تلك الجوانب التي امتدت بعض آثارها حتى الآن .

٢- تميزت جُل الكتابات/الدراسات التي تناولت تاريخ التصوف والمتصوفة

بميزتين/ سلبيتين : فإما أن تقف مُناوئة للتصوف من حيث المبدأ والمنتهى ، وإما أن تقف مُساندة له على طول الخط ، من حيث المضمون والأهداف . ومن ثم فجد قليلة تلك الكتابات التي اتسمت بالاعتدال . يرجع ذلك في المقام الأول إلى خطأ في المنهج ؛ كدراسة تاريخ التصوف من وجهة نظر دينية صِرفة ، دون اهتمام بأبعاده الاجتماعية والاقتصادية والفكرية . ومن الطبيعي هنا أن يسيطر الموقف القَبْلي المُتشدد والرافض على الكاتب/ الباحث منذ البداية . في المُقابل هناك من أقبل على دراسة التصوف من وجهة نظر صوفية مُنحازة ومُفرطة في التأويل ، متأثراً في ذلك بتراث المتصوفة الذي كتبوه عن أنفسهم ، وقبول المجتمع له في مراحل معينة ، دون اهتمام بغربلة ذلك التراث ونقده ، ودون وعي كبير بأن موقف المجتمع في حد ذاته ليس دائماً قرينة على صحة الموقف من ظاهرة التصوف بأبعادها الاجتماعية/الدينية . ومرة أخرى ، من الطبيعي أن يأتي الموقف صوفياً مُنحازاً ومُتساهلاً منذ البداية .

٣- اتسمت الكتابات عن التصوف بأنها كتبت ، وفي الأساس ، بأقلام كُتّاب موسوعيين أو بأقلام كُتّاب وشيوخ من داخل الوسط الصوفي نفسه . أما الدراسات العلمية الرصينة فلا تزال قليلة . وعلى كل فتلك قضية لا تزال في حاجة إلى اهتمام باحثين متخصصين وموضوعيين في مجالات التاريخ والاجتماع والفلسفة والفولكلور وغيرها ، بحيث لا يعتمدون فقط على ما سطرته أيدي المتصوفة بقدر كبير من المثالية ، بل يعتمدون أيضاً على مصادر وثائقية أخرى تطرح أبعاداً واقعية وعملية مهمة للغاية ، ومن ثم يصبح بالإمكان كتابة التاريخ الحقيقي للتصوف والمتصوفة .

إن البحث في تاريخ المتصوفة في مصر خلال العصر العثماني هو عمل تعترضه المصاعب التي تحتاج لجهد كبير وصبر أكبر ، وقبل ذلك وبعده تحتاج لنوع من الحيطة والحذر والموضوعية . فالمتصوفة أولاً ـ كما صنفوا أنفسهم ، وكما يتم تناولهم منذ أول وهلة ـ هم فرقة دينية في الأساس . بيد أن هذا المدخل الديني وإن كان صحيحاً في مظهره ، إلا أنه مخادع وغير كاف لبحث تاريخهم بشكل جاد ، لأن تفصيلات الحياة التي عاشوها ، والممارسات المختلفة التي مارسوها ، سرعان ما تكشف لنا عن أمور وحقائق جديدة تخرج في تقييمها العام عن الإطار الصوفي/الديني القُح .

لقد تكون المجتمع المصري في العصر العثماني من طبقات وفئات متفاوتة في أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية ، وفي قدراتها الفكرية وحقوقها السياسية . ولما كان المتصوفة في التحليل الأخير يكونون جزءاً مهماً من نسيج المجتمع بشكل عام ، فقد كان لهم دورهم السياسي ، ووضعهم الاقتصادي ، ومكانتهم الاجتماعية ، وإسهاماتهم الفكرية . وبطبيعة الحال تحتاج تلك الأوضاع والأدوار والإسهامات إلى بحث واستقصاء لبيان حجمها ، وتوضيح حقيقة تأثيرها السلبي والإيجابي على تاريخ مصر خلال تلك الفترة الطويلة .

على هذا الأساس جاء تقسيم الدراسة إلى سبعة فصول وتمهيد ، بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة وقائمة الوثائق والمصادر والمراجع . تناول التمهيد العرض لتعريف التصوف ، ومحاولة تتبع أصل الكلمة لُغوياً وتاريخياً . ولما كان التصوف الإسلامي بشكل عام قد مر بتطورات مختلفة بداية من مرحلة الزُّهْد والتقشف ووحدة الهدف (وهو ما يمكن اعتباره التصوف الحقيقي) وصولاً إلى مرحلة الطرق والسجاجيد والدروشة والتصوف الشكلي المختلط بأمور الاقتصاد والسياسة والمجتمع ، مروراً بالتصوف الفلسفي وما تضمنه من عقائد الاتحاد والحلول والعلم اللدني ، وما تبع ذلك من وجود الأقطاب والأبدال والأوتاد وغيرهم . . نقول إن ذلك كله أدى لوجود تعريفات كثيرة للتصوف . من هنا حاول التمهيد العرض لبعض تلك التعريفات بتتبع تطورها ، وصولاً إلى تعريف التصوف في مصر إبانَ العصر العثماني .

ولما كان من الصعب تناول التصوف في مصر في العصر العثماني دون إطلالة ، ولو سريعة ، على تاريخه قبل ذلك ، فقد خاض الفصل الأول في التصوف والمتصوفة في مصر حتى أواخر العصر المملوكي ، حيث حاولنا التعامل مع قضايا لا تزال تمثل إشكاليات معرفية وبحثية ، ومنها تاريخ نشأة التصوف في مصر ، وكيفية تطوره ومراحله . وفي هذا الإطار تم العرض للرؤى المُتعارف عليها ، وطرح رؤية أخرى ، وربما جديدة ، تعتمد على دراسة التصوف في إطار كونه ظاهرة فردية وجماعية ، وأيضاً باعتباره ظاهرة دينية واجتماعية وعسكرية وفكرية لها أسبابها التي تأثرت بظروف مصر الداخلية والخارجية . وفي هذا الإطار تمت دراسة مراحل تحولات بعض أفكار ومُمارسات ومنشآت

الصوفية/المتصوفة خلال تلك الفترة الطويلة .

أما دور المتصوفة في العصر العثماني فبدأ التعامل المباشر معه بداية من الفصل الثاني الذي تناول دراسة أنواع المتصوفة في ذلك العصر ، حيث انقسموا إلى متصوفة السجاجيد ، ومتصوفة الطرق ، ومتصوفة الزوايا والتكايا والخانقاهات والربط والمساجد والجوامع ، بالإضافة إلى المتصوفة من الفلاحين والعامة والدراويش . أما السبب في ذلك فجاء في الأساس لأن فهم حقيقة دور المتصوفة في هذا العصر -بفئاتهم المختلفة ، وبعيداً عن التعميم- لا يمكن أن يكون دقيقاً دون معرفة أنواعهم وتوزيعاتهم وأماكن وجودهم .

تناول الفصل الثالث دور المتصوفة في الحياة السياسية ، وفيه حاولنا أن نتبين موقف المتصوفة من تدهور الدولة المملوكية حتى سقوطها ، باعتباره كان مؤشراً مهماً لمعرفة موقفهم من الغزو العثماني . كما حاولنا أن نتبين موقف المتصوفة من الحكم العثماني في أوقات قوته وضعفه ، من خلال علاقات المتصوفة مع أدوات السيطرة العثمانية على مصر ، وأيضاً علاقاتهم مع المماليك . وبطبيعة الحال طرح هذا الفصل آثار ونتائج المشاركة السياسية للمتصوفة على الحكام (العثمانيين) وعلى المحكومين (المصريين) وما إذا كانت تلك الآثار سلبية أم إيجابية .

كان من الطبيعي أن يتناول الفصل الرابع دراسة المصادر الاقتصادية للمتصوفة ، الرسمية وغير الرسمية . ارتبط بهذا دراسة موقفهم من قيمة العمل والمال ، وحجم إسهاماتهم في الزراعة والتجارة والصناعة ، وكذلك دراسة مصادرهم المالية من الوظائف التي تولوها من خلال إشرافهم على أوقاف ونذور وأعمال المؤسسات الصوفية ، ثم محاولة تقييم هذا الدور وتوضيح مدى تفاعله ودفعه للحياة الاقتصادية ، وما إذا كان المتصوفة في حالة ثرائهم كانوا بمثابة متصوفة حقيقيين أم أثرياء مُستغلين يبحثون عن المنفعة أينما وجدت وبأي شكل من الأشكال .

أما الفصل الخامس فتناول المكانة الاجتماعية للمتصوفة ، من خلال عرض التكوين الطبقي للمجتمع المصري بشكل عام ، وبيان مكانة المتصوفة في هذا التكوين ،

وما إذا كانوا ضمن الطبقة العليا أم الوسطى أم الدنيا ، أم أنهم توزعوا على كل الطبقات . ويرتبط بذلك توضيح أثر هذا الوضع الطبقي على علاقاتهم مع فئات المجتمع ، من حكام ومحكومين ، مسلمين وأهل ذمة ، أغنياء وفقراء ، متعلمين وأميين ، بل وتوضيح علاقاتهم مع بعضهم البعض ، وبيان ما إذا كان الانتماء للطبقة أم الانتماء للطريقة الواحدة هو الفيصل في العلاقات الاجتماعية عند المتصوفة .

ونظراً لأن التصوف كان قد توغل في المجتمع المصري آنذاك ، كان من الضروري دراسة آثاره الإيجابية والسلبية على مظاهر الحياة الاجتماعية . ومن هنا كان الفصل السادس الذي تناول موقف المتصوفة من الظلم الواقع على كاهل المصريين ، وأيضاً دورهم الإيجابي الذي تمثل في تقديم بعض الخدمات الاجتماعية لنزلاء المؤسسات الصوفية والمترددين عليها ، وبنائهم للحمامات العامة والأسبلة ، وكذلك دورهم السلبي في إيجاد أو تكريس ظاهرات سيئة كالتسليم بالخرافات والأوهام ، وتقديس الأولياء ، وإحياء الموالد ، وتقديم النذور ، ونشر المخدرات ، وتشجيع الرشوة والتملق ، وإهمال الفرائض الدينية ، بل وإتيان الفواحش .

أما الفصل السابع والأخير فتناول دور المتصوفة في الحياة التعليمية والفكرية من خلال دراسة دور المؤسسات الصوفية ممثلة في الأزهر ـ بعد أن تحول إلى مؤسسة صوفية- والمساجد والجوامع والمدارس والزوايا والتكايا والخانقاهات والربط ، ومن خلال عرض العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة وطغيان التصوف على الفقه ، وتصوف الفقهاء ؛ هذا بالإضافة إلى دراسة موقف المتصوفة من العلم والعلوم منذ أوائل القرن السادس عشر وحتى أواخر القرن الثامن عشر ، وبالتالي دراسة إسهامات المتصوفة في مجال التصنيف في العلوم الدينية والعقلية والأدبية في القرون الثلاثة ، وبيان مدى التطور وحجمه في نوعية المؤلفات ومضامينها وأهدافها ، وما إذا كان ذلك قد عاد على الحياة الفكرية في مصر بالتقدم أو بالتأخر والجمود .

لقد تم الاعتماد في دراسة الموضوع على مجموعة من حجج الوقف الموجودة بأرشيف الشهر العقاري ، وأرشيف دار الوثائق ، وأرشيف وزارة الأوقاف . كما تم الاعتماد

على عدد من سجلات المحاكم الشرعية ، بالإضافة إلى الكثير من المصادر المخطوطة والمطبوعة ، وعدد كبير من المراجع والرسائل العلمية . ونظراً لطبيعة الموضوع ، فقد تباينت المصادر والكتب ما بين التاريخ والتصوف والآثار الإسلامية والأدب والتراجم والسير .

كانت الدراسة في الأصل رسالتي للماجستير ، بدأت في جمع مادتها العلمية في سنة ١٩٨٨م ، وأنهيتها في سنة ١٩٩٢ ، ثم نشرتها في سنة ١٩٩٤م . حدث ذلك كله في ظل ظروف قوي فيها الصدام بين الدولة وقوى إسلامية بعينها ، واتخذ المتصوفة وقتها موقفاً مؤيداً للدولة . لذلك تولد لديَّ الوعي ، في حينها ، بضرورة دراسة التاريخ الديني في أبعاده المختلفة ، لمحاولة فهم دور رجال الدين . وأحسب أن القضية كانت ، ولا تزال ، تستحق المزيد من الاهتمام .

وإذا كانت مشيخة عموم الطرق الصوفية في مصر في عام ١٩٩٢م قد تلقت من سوهاج –حيث ناقشت الرسالة في كلية الآداب– ما يفيد بأن الرسالة تحمل هجوماً على المتصوفة/الصوفية ، حتى استدعاني الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني رحمه الله ، شيخ مشايخ الطرق الصوفية آنذاك ، إلى مكتبه بجوار مسجد الحسين ليأمرني بعدم متابعة نشرها إلا بعد الأخذ برأيه وتصويباته ، وإلا تعرضت لمشاكل لا حصر لها (ذكر لي بعضها ، ولا داعي لذكرها هنا ، وكان يحضرنا من اعتقدت آنذاك أنه الأمين العام للمشيخة) . . فإنني ـ في ظل صغر سني آنذاك ، وخوفي على حياتي ومستقبلي ـ رجوته أن يناقشني بالعلم والحُسنى ، كأستاذ جامعي ، قبل أن يكون شيخاً لمشايخ الطرق ، وألا يُهددني مُستغلاً ضعفي وقلة حيلتي . . وهيهات . خرجت من مكتبه مُرتعشاً ، بل وباكياً ، ولم أجد من حل إلا الاتصال بأستاذي الدكتور عاصم الدسوقي الذي شعرت بحيرته ، وإن حاول طمأنتي .

في اليوم التالي مباشرة ، شاءت الأقدار أن أذهب لصلاة الجمعة في زاوية صغيرة مجاورة لشقتي الصغيرة في مدينة القطامية (التي كنت من قاطنيها آنذاك) ، فالتقيت بأحد الأشخاص الملتحين ، الذي عرَّفني بنفسه وطلب أن يتعرَّف عليَّ ، وسرعان ما وجدت منه اهتماماً بموضوع رسالتي للماجستير ، وعرض عليَّ نشرها ، فما كان مني إلا أن أخبرته بما

حدث لي بالأمس!! . حاول الرجل/الشيخ طمأنتي ، وطلب مني مقابلته بعد أيام . وبعد يومين فقط اتصل بي ، وأخبرني بترتيب لقاء لي مع أمين عام جماعة أنصار السنة ، الشيخ صفوت الشوادفي رحمه الله . ذهبت إلى اللقاء ، فهالني أن الشيخ يطمئنني بأنهم سينشرون رسالتي ، وأنهم سيدفعون عني أي خطر قد أتعرض له . وقد كان ، وتم نشر الرسالة في سنة ١٩٩٤م في «دار التقوى» ولكن بعد أن طُلب مني حذف الفصل الأول من الرسالة ، واختصار بعض أجزائها ، وتقليل الهوامش . ومع أنني في حينها قبلت ذلك مضطراً ، بل وشاكراً . . فإنني بقيت غير مُقتنع بالأسباب ، خاصة وأنها -ومرة أخرى- عبرت عن موقف فكري/سلفي لا يتفق دائماً والبحث العلمي . ولقد كان ذلك مما جعلني آمل في نشر دراستي من جديد ، عندما تسنح الفرصة ، خاصة وأن الأخطاء المطبعية في الكتاب المنشور جاءت كثيرة للغاية ، كما أن أخطاءً جسيمة حدثت في تجميع صفحات الكتاب ، مما شوّه الدراسة في كثير من الأحيان .

واليوم إذ أُعيد نشر دراستي كاملة في ظل سياقات مختلفة ، بعد أن تبدلت الأوضاع منذ ٢٥ يناير ٢٠١١ ، وإن أصبحت قضية الدين ورجاله أكثر إلحاحاً ، خاصة وقد تبدل موقف المتصوفة وتغيَّر . . فإنني في هذه «الطبعة الثانية» عدت لرسالتي الأصلية بشكل أفضل ، فأضفت الفصل الأول الذي لم يُنشر في الطبعة الأولى ، واستكملت صفحات كانت ساقطة في الطبعة الأولى ، كما أعدت تصحيح ترتيب الصفحات والفقرات ، بل وأعدت صياغة بعض الأفكار والعبارات والسياقات ، وأضفت بعض ما تيسر .

لن أتردد في القول بأن مرحلة الماجستير بكل ما يكتنفها من ظروف تتصل بالتكوين الفكري والمنهجي وغيره ، لا تبدو كافية لكي يفهم الباحث كل شيء آنذاك عن موضوع بهذه الأهمية الاجتماعية/الدينية والثقل العلمي ، لاسيما في ظل قلة الباحثين المصريين المتخصصين في هذا المجال ممن يستطيعون إرشاده وتصويبه واختصار الطريق عليه في أمور كثيرة . ومن هنا ربما كنت على حق وصريحاً إن قلت بأنني الآن أكثر وعياً وفهماً ونضجاً في كتابة الموضوع ، وإن كانت الرؤية نفسها لم تتغير .

خالص شكري وتقديري للأستاذ الدكتور علي بركات الذي شجعني على دراسة هذا

الموضوع منذ البداية ، وإلى الأستاذ الدكتور عاصم الدسوقي الذي أشرف على هذا العمل . وشكري لكل الذين أتاحوا لي فرصة نشر الدراسة من جديد . وأرجو من الله أن أكون قد وفقت في تقديم ما فيه فائدة للوطن .

محمد صبري الدالي

التجمع الخامس ـ القاهرة الجديدة

أكتوبر ٢٠١٢

تمهيد

هناك العديد من الآراء التي قيلت في تعريف التصوف، حتى جعلت الأمر مُربكاً للباحثين، وأصبح من الطبيعي - و الضروري - التعامل مع تعريفات إجرائية ونسبية. يتضح ذلك من حقيقة أن تعريفات التصوف أربت على الألف عند مؤرخي التصوف القدماء فقط[1]. من هنا يمكن القول، بقدر من الاطمئنان، أن التصوف يستعصي على التعريف الجامع المانع، في الماضي والحاضر والمستقبل. فالتصوف مصطلح اختلفت الآراء كثيراً في مصدره وتاريخ ظهوره[2]. وإذا كان الاختلاف قد طال تاريخ ظهور الكلمة وأصلها اللغوي ومصدر التصوف؛ فمن الطبيعي أن يحدث الخلاف حول التعريف الأمثل له. هذا ناهيك عن كون التصوف ظاهرة إنسانية ذات طابع روحي لا تحده حدود مادية، زمانية كانت أو مكانية؛ كما وأنه ليس وقفاً على أمة بعينها ولا مذهب[3]. وبالتالي فهو ظاهرة غير عادية، ومن الصعب احتوائه في تعريفٍ واحد ومُقْنع لكل زمان ومكان. ويرتبط بهذا الأمر ضرورة التذكير بأن الإسلام دخل بلاداً عديدة منذ فترة مبكرة من تاريخه. لقد دخل إيران والعراق، وبلاد الشام ومصر، وغيرها من البلاد القريبة من الجزيرة العربية والبعيدة عنها. ولما كان التصوف حظاً مُشتركاً بين فلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، فقد عبر كل صوفي عن تجربته في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار[4]. ومن هنا صدق البعض حين اعتبر أن «التصوف وليد الإسلام الديني والسياسي والعقلي والعرقي»[5].

كان مفهوم التصوف في بادئ الأمر بسيطاً، ولم يخرج عن حدود القرآن والحديث والتشبه بالنبي والصحابة وأولياء الدين والزُهْد والتعبد، وتقديم الآخرة على الدنيا[6]. لكن الصوفية تباينوا فيه فيما بعد، وانعكس ذلك على تعريفهم. ظهر هذا التباين بين صوفية فارس والعراق والشام ومصر وغيرها، بل وظهر عند الصوفي الواحد أكثر من تعريف. فالجنيد، على سبيل المثال، بلغت تعريفاته للتصوف أكثر من عشرة تعريفات[7] كانت تُعبِّر عما ينطوي عليه التصوف من المعاني الأخلاقية والأحوال النفسية، ومنها: أنه فناء العبد من نفسه وبقائه بربه. أو أنه تَحَقُّقٌ بالفقر والافتقار، وإسقاطٍ للتدبير والاختيار. أو أنه إقبالٌ على الذكر، وخضوع لسلطان الوجد. أو أنه أخذُ النفس بالأعمال التي لا تُنافي

الكتاب والسُنّة[٨] . ومع الوقت توسع مفهوم التصوف حتى وصل ، بالتدريج ، إلى حد المُبالغة والإفراط ، خاصة وقد تطوّر ومرّ بمراحل مختلفة . وإذا كان في البداية قد عبّر عن الزُهْد في الدنيا ، فقد غذته بمرور الأزمان أمور ذوقية ودخل مرحلة التصوف الفلسفي ، وفي مرحلة ثالثة دخل مرحلة/دائرة التصوف الطُرقي والعملي . ونتيجة لذلك اتسعت ساحة التصوف ، والتقط الصوفية من المصادر المختلفة أقوالاً وأضافوها إليه ، فتغيّر مفهومه تدريجياً ، وتبدّل تعريفه وتحديده في كل عصر ، ووصفه كل شيخ وإمام من الصوفية بوصف خاص[٩] .

ومن أسباب صعوبة الوصول لتعريف مُقْنع للتصوف أن الصوفيةَ لا يستحسنون وقوف غير الصوفي من تعريفاتهم موقف الحَكَم ، ويرّفضون إعمال سُلطان العِلم (بالملاحظة والاستقراء) وسلطان العقل (بالبحث والاستنتاج) ويُعوِّلون على سُلطان الروح (حيث الإشراق والإلهام)[١٠] . بيد أن تعريف الصوفي للتصوف يعني دائماً المُثل الصوفية والأخلاقية والإنسانية والاجتماعية التي يحلُم الصوفي بالوصول إليها في لحظات الوجد الخالصة . أما غير الصوفي فإن موقعه وموقفه يُحَتّمان عليه أن يكون علمياً وواقعياً قدر الإمكان في تعريفه ، وحسبما يتيسر له من ثقافة ودراية بحقائق وواقع الطريق الصوفي . وشتان بين التعريف المثالي والتعريف الواقعي .

في هذا السياق نلاحظ اختلاف النظرة للتصوف في الماضي والحاضر ، كنتيجة منطقية لتغيُّر الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية حول الإنسان . ولما كان الإنسان موضوع التصوف ، فإن نظرته اختلفت من عصر لعصر ، وهذا ما نراه من تتبعنا لتعريف التصوف عند السابقين[١١] والمعاصرين[١٢] . فعند معروف الكرخي (توفي ٢٠٠هـ/٨١٥م) أن التصوف هو «الأخذ بالحقائق ، واليأس مما في أيدي الخلائق ، فمن لم يتحقق بالفقر لم يتحقق بالتصوف»[١٣] . أما ذو النون المصري (توفي حوالي ٢٤٥هـ/٨٥٢م) فاعتبر أن الصوفية «قوم آثروا الله تعالى على كل شيء ، فآثرهم على كل شيء»[١٤] . وقال بعضهم «التصوف كله اضطراب . فإذا وقع السكون فلا تصوف ، والسر فيه أن الروح مجذوبة إلى الحضرة الإلهية»[١٥] . أما محي الدين بن عربي (توفي ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) فاعتبر أن التصوف هو «الاسترسال مع الله تعالى ؛ فهو عيش مع الله ولله وفي الله

وبالله . وهو حفظ للأوقات وإسقاط للتدبير ، وخوف من الله ، ورجاء في الله . وهو سلب لأوصاف النفس المذمومة ، وتحلية لها بالأوصاف المحمودة . وهو بَعدَ كل ذلك تجريدٌ للتوحيد ، فلا يشوب القلبَ خاطر شيطاني فيُفسده ، ولا هوى فيُظلمه ، وهو كشفٌ عن الخواطر ، وبحثٌ عن كل ما يخطُر على سرِّ الصوفي ، فيسترسل مع ما هو حقٌ ويجتنب ما هو باطل»[١٦] . وقال الكتاني : «التصوف صفاء ومشاهدة» . وقد زكى هذا التعريف بعض متصوفة عصرنا على أساس أنه تحقيق لقوله تعالى (قد أفلح من زكاها)[١٧] . ولقد عرَّف أحد متصوفة مصر أوائل العصر العثماني التصوف بقوله :

والشُغلُ بالله هو التصوف	عن كل ما سواه إذ يُعَرَّف
وهكذا الصوفي مَن بالحقِ	به اشتغالٌ عن جميعِ الخلق
ولا إلى قبولهم والرد	له التفات مؤذن بقصد[١٨]

أما أبو الوفا التفتازاني فعرَّف التصوف بأنه ، وبشكل عام «فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك ، يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي ، وعرفانه بالحقيقة ، وسعادته الروحية»[١٩] .

* * *

أما الأصل اللُّغوي لمصطلح «الصوفي» فقيلت فيه الكثير من الآراء من قُدامى الصوفية ، وما زالت الأبحاث المعاصرة تبحث في مدى صحة كل رأيٍ وقول . فعند القشيري أن التصوف لقبٌ ليس إلا ، ولا يُشهد له اشتقاق ولا قياس من جهة العربية[٢٠] . وعند البعض أن الأصل اللُّغوي للمصطلح يرجع إلى «غوث بن مُر» وكان يُسمى باسم «صوفة» وهو أول شخص وقف نفسه كُليةً لخدمة الله عز وجل ، وسُميَّ الزهاد الذين شابهوه في الانقطاع لله بـ «الصوفية» . وذهب البعض إلى أنه من الصوفانة ، وهى بقلة قصيرة ، فنُسبوا إليها لاجتزائهم بنبات الصحراء[٢١] . ومن قائل باحتمال أن يكون أصلها منسوباً لكلمة «سوفيا» اليونانية بالمعادلة بين «تصوف» و«ثيوسوفيا» .Theosophy[٢٢] وذهب البيروني إلى أن لفظة «صوفيا» إنما ترجع إلى لفظة «سوفيا» اليونانية ومعناها الحكمة . وذهب مذهب البيروني طائفة من الباحثين زعموا أن التصوف الإسلامي في

اسمه ومنهجه وموضوعه هو أثر من آثار الفلسفة اليونانية . ومن هؤلاء فون هامر Von Hammer . وقد حاول عبد العزيز الإسلامبولي متابعة البيروني في اشتقاق مصطلح «صوفي» من كلمة «ثيوسوفيا» ومعناها الحكمة الإلهية ، وأيده في ذلك عباس العقاد[٢٣] . ومن قائل بأنه نسبة إلى «صوفة القفا» أي ما يتدلى من نقرة القفا من شعر كانوا يُرسلونه متلبداً مشعثاً كالصوف[٢٤] . وقيل منسوب إلى أهلِ الصُفَّةِ ، وهم جماعة من الفقراء المعوزين الذين انقطعت صلتهم بأهلهم من مسلمي صدر الإسلام ممن كانوا يسكنون في صفة مسجد الرسول (ﷺ) وعاشوا على الصدقات[٢٥] . وقيل منسوبٌ إلى الصف المقدم بين يدي الله سبحانه ، بارتفاع همتهم وإقبالهم عليه بقلوبهم ووقوفهم بسرائرهم بين يديه .[٢٦] ومن قائل بأنه منسوب إلى الصفاء . وقيل أنه منسوب إلى الصوف[٢٧] .

كانت تلك الآراء ، وعلى وجه الإجمال والاختصار ، هي الآراء التي قيلت عن الأصل اللغوي لكلمة الصوفي . ومن الواضح أنها كثيرة ومُتباعدة ، فمنها ما يعود بأصل الكلمة إلى أيام الجاهلية ، ومنها ما يرفض وجود اللفظ أصلاً في اللغة العربية ويجعله مجرد لفظ جامد غير مشتق ، ومنها ما يجعل أصلها اللغوي يعود إلى اليونانية ، ومنها ما ينسبها إلى بقلة صغيرة ، أو يُنادي بأن أصلها من الصفوة أو الصفاء أو الصف المقدم . ومع ذلك تعرضت معظم الآراء السابقة للنقد والرفض من معظم الباحثين والصوفية . ونعتقد أن منشأ التضارب يرجع إلى اختلاف الآراء أولاً حول تاريخ ظهور الكلمة ، وما إذا كانت قد وجدت في اللغة العربية قبل الإسلام وبعده . وهناك أيضاً اختلاف الصوفية حول نسبتهم اللغوية . وبالتالي تعددت الآراء وتباينت بتغير المكان والزمان والثقافة . وهذا يجعل الباحث من المؤيدين للفكرة التي نادى بها آرثر آربري A.G.Arberry والتي مؤداها أن التاريخ العلمي للتصوف لم يُكتب بعد ، وأن الأستاذ الحقيقي والباحث الواقعي له لم يولد[٢٨] . ولذلك فإن كل الدراسات الطولية عن التصوف الإسلامي ، وكل تلك الأبحاث لا تعدو أن تكون محاولات لا تستطيع في النهاية أن تجيب على علامات الاستفهام الكثيرة . ومجموع هذه المحاولات قد يتفق أحياناً فيفيد ، وقد يختلف أحايين فيجرنا إلى تضارب لا محمود .

بيد أن نسبة «الصوفي» إلى «الصوف» تؤيده معظم الآراء قديماً وحديثاً[٢٩] على

أساس أن التصوف مصدر الفعل الخماسي المصوغ من «صوف» للدلالة على لبس الصوف . ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفياً[٣٠] . وعلى أساس القول «تصوف» إذا لبس الصوف ، كما يُقال «تقمص» أي لبس القميص[٣١] . وعلى أساس أيضاً أن الصوفية اختُصوا بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف[٣٢] .

ويبدو أن بعض متصوفة مصر في العصر العثماني قد شغلتهم هذه القضية أيضاً فحاولوا تناولها . ومع ذلك فمن الواضح أن الأمر اختلط عليهم ، حتى تعددت الأصول اللغوية للكلمة عند الشخص الواحد أحياناً . وقد كانوا في ذلك متبعين لمن سبقوهم لا مُبتدعين . هذا وإن أرجعوا أصل الكلمة إلى اللغة العربية وإلى ما بعد مجيء الإسلام . وهاهو أحد متصوفة مصر في بداية القرن السادس عشر يقول في حوالي عام ٩٢٤هـ :

وذا الطريق واضح للمهتدي ... بالنقل عن نبينا محمد
هكذا الصفوة أهل الصفة ... حالهم كانت بغير كلفة
ومنهم كل صفا فصوفي ... وقيل هذا سبب الصوفي[٣٣]

أما الصوفي عبد الرحمن الجبرتي ، في نهاية القرن الثاني عشر الهجري/ أواخر الثامن عشر الميلادي ، فذكر عند ترجمته للشيخ حسن الشبيني «مات علامة وقته وأوانه ، الآخذ من كمية البلاغة بعناية الولي الصوفي ، من صفا فصوفي»[٣٤] فكأنه جعل الكلمة مشتقة من «الصفاء» .

وهنا ننوه بأن استعمالنا مصطلح «متصوف/متصوفة» في دراستنا إنما جاء تمييزاً له/لهم عن «الصوفي/ المتصوفة» وللدلالة على من يسير في طريق التصوف على غير ما سار فيه «الصوفية الأوائل» أو «الصوفية الحقيقيين» فلم يتقيد بأحكام الطريق التي وضعها الشيوخ الكبار الصادقين ، ومن هنا تحول التصوف عنده إلى طريق تشابكت أهدافه الدينية بالدنيوية ، واختلطت فيه الحقائق بالأباطيل . فالمتصوف هو المتطلع إلى حال الصوفي ، وهو في مرتبة متوسطة بين المُتَشَبِّهِ والصُوفي . فالصُوفي صاحب الذوق ، وللمتصوف الصادق نصيب من حال الصوفي ، وللمشتبه نصيب من حال المتصوف[٣٥] . والمتصوف

بالنسبة للصوفي كالمتزهد بالنسبة للزاهد[٣٦] . صفوة القول أن استعمالنا للمصطلح لم يكن جُزافاً ، بل لارتباطه في فترة البحث بمدلولات اقتصادية واجتماعية وسياسية أكثر منها دينية في بعض الأحيان ، وانعكاس ذلك على ممارسات ومظاهر التصوف بشكل جعل من الضروري التفرقة بين الصوفي والمتصوف ، وإن لم يمنع ذلك وجود الصوفي والمتصوف في آن واحد ، كما حدث في مصر في العصرين المملوكي والعثماني ، ولكن بنسب متباينة .

هوامش التمهيد

(١) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، مُلحق بكتاب إحياء علوم الدين للغزالي ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، د .ت .ط ، ص٦٤ . عبد الحليم محمود : قضية التصوف (المدرسة الشاذلية) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص٤١٦ .

(٢) اختلفت الآراء حول مصدر التصوف ؛ فمنها ما أرجعه إلى أصول إسلامية بحتة ، ومنها ما أرجعه إلى مصادر غير إسلامية ، ومنها ما أرجعه إلى مصادر إسلامية وغير إسلامية . ومع أننا سنعود للعرض لهذا الأمر بعد قليل ، فقد آثرنا عدم الخوض فيه كثيراً لكون دراستنا في التاريخ .

(٣) أبو العلا عفيفي : التصوف . . الثورة الروحية في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص٥٦ .

(٤) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٣ ، ص٣ .

(٥) أبو العلا عفيفي : التصوف . . الثورة الروحية في الإسلام ، ص٥٨ .

(٦) قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ، الجزء الأول ، ترجمة : صادق نشأت ، مراجعة : أحمد ناجي القيسي ، محمد مصطفى حلمي ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٠ ، ص٧١ .

(٧) عبد الحليم محمود : قضية التصوف ، ص٤٣٦ .

(٨) محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص١١١ .

(٩) قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ، ج١ ، ص٧١ .

(١٠) عبد الحليم محمود : قضية التصوف ، ص٤١٦ ، ٤١٧ .

(١١) عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلحات الصوفية ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص٤٥ . حسن الشرقاوي : معجم ألفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص٧٨-٨٠ .

(١٢) أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٣٠ . عبد الحليم محمود : قضية التصوف ، ص٤٣٨ .

(١٣) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، ص٦٢ .

(١٤) عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٢ ، ١٩٧٨ ، ص ١٧ .

(١٥) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، ص٦٤ .

(١٦) محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، ج١ ، القاهرة ، ١٢٩٣هـ ، ص٥٢٠ .

(١٧) عبد الحليم محمود : قضية التصوف ، ص٤٣٨ . والآية رقم ٩ من سورة الشمس .

(١٨) محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوي بسوهاج ، رقم (٦٨) تاريخ ، ورقة (٣) .

(١٩) أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٣ . وكان التفتازاني في فترة من فترات

حياته شيخاً للطريقة التفتازانية وشيخاً لعموم مشايخ الطرق الصوفية في مصر .

(٢٠) القشيري : الرسالة القشيرية ، القاهرة ، ١٣٣٠هـ ، ص٨٠٧ . عبد الرحمن ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٨٤ ، ص٤٦٧ . مصطفي عبد الرازق : التصوف ، المقالة الثانية ، كتب دائرة المعارف الإسلامية ، عدد ١٦ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص٥٧ .

(٢١) قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ، ج١ ، ص٦٠ ، ٦١ .

(٢٢) زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، ج١ ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص٤٩ .

(٢٣) محمد مصطفي حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، ص١٠٨ ، ١٠٩ . كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ، ج٤ ، ترجمة : السيد يعقوب بكر ، رمضان عبد التواب ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص٥٤ .

(٢٤) مصطفي عبد الرازق : مرجع سابق ، ص٦١ .

(٢٥) قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ، ج١ ، ص٦٠ .

(٢٦) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، ص٦٥ .

(٢٧) ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، دار المدني ، القاهرة ، د . ت .ط ، ص ٤٠ .

(٢٨) بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ، ترجمة : السباعي محمد السباعي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص٢٨٩ .

(٢٩) من أصحاب الآراء القديمة : السراج الطوسي ، وابن خلدون ، وابن تيمية ، وغيرهم . ومن أصحاب الآراء المعاصرة : أبو الوفا التفتازاني ، ومحمد مصطفي حلمي ، وماسينيون ، ونولدكه .

(٣٠) ماسينيون : التصوف ، المقالة الأولى ، كتب المعارف الإسلامية ، عدد ١٦ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٤ ، ص٢٥ .

(٣١) مصطفي عبد الرازق : مرجع سابق ، ص٢ .

(٣٢) ابن خلدون : مصدر سابق ، ض٤٦٧ .

(٣٣) محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، ورقة ١٠ .

(٣٤) عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، ج١ ، مطبعة الأنوار المحمدية ، القاهرة ، ص٤٤١ .

(٣٥) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، ص٢٣٥ .

(٣٦) عبد المنعم الحنفي : مصدر سابق ، ص٢٣٥ .

الفصل الأول
التصوف في مصر وتطوره
حتى أواخر العصر المملوكي

متى نشأ التصوف في مصر، وكيف تطور؟ ذلك هو السؤال الذي يتعرض له كل دارس لتاريخ التصوف وتطوره في مصر، وذلك لأهميته وباعتباره يمثل إشكالاً بين الباحثين لكثرة الآراء التي قيلت في شأنه. بداية يعترف الباحث بندرة النصوص الأصلية الموجودة عن التصوف والصوفية في تاريخ مصر في العصر الإسلامي، حتى قيام الدولة الأيوبية سنة ٥٦٧هـ/١١٧١م. قد يعود هذا لقلة كتابات صوفية هذه العصور عن أنفسهم، أو لقلة ما كُتب عنهم، أو لتدمير بعض تلك الكتابات لاختلاف وجهات النظر، أو لغياب بعض ما كُتب عنا لأسباب فوق استطاعتنا. ومع ذلك سنحاول تناول القضية مُستعينين بنتف الكتابات التي وصلتنا، وما ذكرته قلة من الباحثين عن الموضوع، وأيضاً من خلال نظرة سريعة وشاملة على الوضع العام في مصر وإمكانية انعكاسه على التصوف آنذاك.

وبمثل ما اختلفت الآراء حول نشأة التصوف في الإسلام، اختلفت حول تاريخ نشأته في مصر. نستطيع أن نرصد ثلاثة اتجاهات في هذا الموضوع. يرى أصحاب الاتجاه الأول أن التصوف في مصر بدأ منذ أن جعل السلطان صلاح الدين الأيوبي من دار سعيد السعداء خانقاة لفقراء/صوفية قادمين من بلاد بعيدة، ووقفها عليهم في سنة ٥٩٦هـ[١]. ونعتقد أن هذا الرأي يعتبر أكثر الآراء بُعداً عن الحقيقة.

أما أصحاب الاتجاه الثاني فيرون أن التصوف في مصر لم يبدأ إلا في القرن الثالث الهجري، وأن ذا النون المصري هو أول صوفي مصري وأول من بذر التصوف فيها[٢]. وحسب هذا الرأي فإن الزُهْد يمثل مرحلة سابقة على التصوف في مصر. وعلى ذلك لم يوجد في القرنين الأول والثاني الهجريين، بل وفي القرن الثالث أيضاً، سوى مجموعة من الزُهّاد أمثال عبد الله بن عمرو بن العاص، والزبير بن العوام، والمقداد بن الأسود، وعبد الرحمن بن مجيرة (توفي ٨٣هـ/٧٠٢م) وحياة بن شريح الفقيه المصري (توفي١٥٨هـ/٧٧٤م) والليث بن سعد الفقيه المشهور (توفي ١٧٥هـ/٧٩١م) وأبو عبد الله بن وهب ابن

مسلم المصري (توفي١٩٧هـ/٨١٢م)[٣] . ورغم وجاهة هذا الرأي وصحته في الظاهر ، فإن بعض النصوص التاريخية أوضحت عدم دقته كما سنبين بعد قليل .

أما الاتجاه الثالث فيرى أصحابه -وهم قلة- أن مصر عرفت من عُرف بالتصوف منذ القرن الأول الهجري ، وإن لم يُداخل تصوفهم تلك التيارات الفلسفية التي ستكون عند الصوفية المُتأخرين ، بل كان تصوفهم لوناً من ألوان العبادة والزُهْد ، خاصة وأن الزُهْد أول مراحل التصوف . ومن هؤلاء الزاهدين سليم بن عنتر التجيبي (توفي ٧٥هـ/٦٩٣م) الذي قيل إنه كان يختم القرآن ثلاث مرات كل ليلة . ومنهم أبا عقيل زهرة بن معبد الحضرمي ، وأبا الأسود النصر بن عبد الجبار المرادي[٤] . وهذا الرأي يقترب من الرأي الثاني ، ولكن يضيف عليه وجود من عُرف بالتصوف في مصر منذ القرن الأول الهجري .

والحقيقة أن ظاهرة التصوف ، كظاهرة اجتماعية ، وجدت في المجتمع بشكل فردي ، ثم جماعي بعد ذلك ، نتيجة ظروف مختلفة . من هنا لابد من مُراعاة ظروف مصر الخارجية والداخلية ، والتي أدت لنشأة التصوف بها وتطوره . لقد تعرضت مصر للكثير من الأخطار الخارجية والقلاقل الداخلية بعد دخولها في حوزة الخلافة الإسلامية ، مما انعكس على كثير من مظاهر الحياة فيها ، ومنها التصوف . وعلى سبيل المثال هوجمت ثغور مصر الشمالية من البيزنطيين سنة ٤٣هـ/٦٦٣م مما استدعى قيام نظام المُرابطة فيها ، حيث عقد عتبة بن أبي سفيان والي مصر سنة ٤٣هـ/٦٦٣م لعلقمة بن يزيد العطيفي على الاسكندرية في اثنا عشر ألف من أهل الديوان "يكونون بها رابطة" . بل وخرج عتبة نفسه إلى الاسكندرية مُرابطاً في ذي الحجة ٤٤هـ/٦٦٤م لمواجهة الغارات المتكررة للبحرية البيزنطية[٥] .

هكذا بدأ نظام المرابطة في الربط[٦] بطابعه العسكري/الديني للجهاد ضد الأعداء[٧] وإن تطور مع السنين لنظام ذات طابع ديني/صوفي . لقد كانت المرابطة مصحوبة في البداية بالنزول في الحصون للدفاع عن المسلمين وأراضيهم ، ثم تطورت إلى نوع من الزُهْد والتقشف والانقطاع للعبادة وصيام النهار وقيام الليل وقتل الملذات بالتزام حياة شاقة تُحطم في النفس الرغبة في المتعة بأطاييب الحياة . على هذا الأساس كان

بعض المرابطين يذهبون إلى الرباط في أوقات معلومة من العام كلما أحس الواحد منهم بحاجة إلى زاد من التقوى ، ولكن بعضهم كان يقيم في الربط مدى الحياة . وكثيراً ما كان يحدث أن يترك التاجر تجارته والزارع زراعته ، ثم يأوي إلى الرباط فلا يخرج منه إلا محمولاً على الأعناق[٨] .

أما عن الحالة الداخلية في مصر (الولاية) فلم تسر دائماً على ما يُرام ، بل كانت عُرضة لاضطرابات داخلية بسبب ظُلم بعض الولاة وتعسفهم في جمع الضرائب ، وثورات أهل الذمة والعرب ، حتى اتحد العرب أحياناً مع أهل الذمة في مواجهة السلطة[٩] وكذلك بسبب انعكاس أثر الاختلافات داخل العاصمة (دمشق ،ثم بغداد) على مصر ، مثلما حدث إبان فتنة الأمين والمأمون . ومن هنا سنرى في صفحات تالية أن الإشارات التي أوردتها المصادر عن متصوفة مصر ـ على المستويين الجماعي والفردي ، في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، وحتى سنة ٢٥٩هـ على سبيل المثال ـ كانت إشارات إلى اضطرابات أو اشتراك في ثورات ، أو خروج على السلطة ، أو معارضة فكرية لرأي الدولة من جانب المتصوفة . لقد حدث كل ذلك في شبه تكاتف مع العناصر التي وقع عليها الاضطهاد بشكل أساسي في أوقات الشدة ؛ مثل العلويين في مصر الذين عانوا من ضياع حقهم في الخلافة ، وأهل الذمة الذين أرهقتهم كثرة الضرائب وسوء المعاملة من بعض الولاة .

ومصداقاً لارتباط التصوف بظروف المجتمع ، ما حدث في الاسكندرية سنة ٢٠٠هـ على عهد ولاية السري بن الحكم ، حيث وردت أول أخبار عن المتصوفة . ففي خضم الصراعات السياسية التي سادت مصر (والاسكندرية بوجه خاص) ، بل والخلافة إبان الصراع بين الأمين والمأمون "ظهرت بالاسكندرية طائفة يسمون الصوفية ، يأمرون بالمعروف فيما زعموا ، ويُعارضون السلطان في أمره . فترأس عليهم رجل منهم يُقال له أبو عبد الرحمن الصوفي ، فصاروا مع الأندلسيين[*] يداً واحدة ، واعتضدوا بلخم ، وكانت لخم أعز من في ناحية الاسكندرية . فخوصم أبو عبد الرحمن الصوفي إلى عمر بن ملال في امرأة ، فقُضي على ابن عبد الرحمن ، فوَجَد في نفسه من ذلك ، وخرج إلى الأندلسيين ، وألَّف بينهم وبين لخم ، ورجا أهل لخم أن يُدركوا ثأراً من عمر بن ملال . فساروا إلى عمر ، وهم زهاء عشرة آلاف من لخم ومن الأندلسيين ومن انضوى إليهم ،

فحصروه في قصره . . فقُتل . . ثم فسد أمر لخم والأندلسيين عند مقتل عمر بن ملال وقام بأمر لخم رباح بن قرة ، وسار إلى الأندلسيين فحاربهم ، فانهزمت لخم ، وظهر الأندلسيون بالاسكندرية عنوة في ذي الحجة سنة مئتين ، فولوها أبا عبد الرحمن الصوفي ، فبلغ من الفساد بالاسكندرية والقتل والنهب ما لم يُسمع بمثله ، فعزله الأندلسيون وولو رجلاً منهم"(١٠) .

إن النص السابق يعتبر في غاية الأهمية لدراسة نشأة التصوف وتطوره في مصر . إنه بداية يُلقي الضوء على حقيقة أن مصر في أواخر القرن الثاني الهجري احتضنت طائفة من الصوفية ، لا شخص واحد أو أشخاص محدودين ، وهذا ينفي القول بأن التصوف لم يبدأ في مصر إلا أوائل العصر الأيوبي ، وكذلك يبين عدم دقة القول بأن ذا النون كان أول صوفي مصري . ثم إن النص يوضح أن هذه الطائفة لم تكن من الزهّاد فحسب ، بل كانت مجموعة تعدّت مرحلة الزُهْد إلى التصوف منذ فترة ، للدرجة التي جعلت منها طائفة قوية لا يُستهان بها ، حتى أنهم ثاروا وولوا أحدهم على الاسكندرية بالتعاون مع الأندلسيين . كذلك تعود أهمية النص إلى أنه دل دلالة قاطعة على أن عبد الرحمن الصوفي هو أول من ورد اسمه بشكل واضح لا يحتمل التكذيب باعتباره أول صوفي مصري ، رغم عدم استبعادنا إمكان العثور على أسماء بعض الصوفية الذين عاشوا قبله ، إذا ما استمر البحث والتنقيب في هذا الموضوع . ومما يؤكد ذلك أن ذا النون المصري ـ الذي يعتبر في نظر الباحثين المؤسس الحقيقي للتصوف الفلسفي (الثيوسوفي) في الإسلام ـ لا يمكن أن يأت تصوفه من فراغ . فهو أول صوفي تكلم في الأحوال والمقامات ، وأول صوفي تكلم في المعرفة على أساس علمي مُنظم ، حيث فَصّل القول في المعرفة وأنواعها ودرجاتها وطرق الوصول إليها على نحو لم يُسبق إليه ، واعتبر التصوف أحد علوم الأسرار(١١) .

كيف إذن وصل التصوف في مصر إلى هذه الدرجة من التطور في التفكير على يد ذي النون ، بالمقارنة مع المستوى الذي وصل إليه في العالم الإسلامي آنذاك ، ويُصر البعض على أن ذا النون كان أول صوفي مصري؟! . ألم يكن للرجل شيوخاً في التصوف؟ وألم تكن هناك ظروفًا اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية سائدة أفرزت هذا الفكر ، خاصة وأن التاريخ يروي أن ذا النون كان من أصل قبطي؟(١٢) . ثم ألم يكن لهذا الرجل

الذي عمَّر حوالي تسعين عاماً رفقاء في الطريق الصوفي؟! . إن مجرد طرح هذه التساؤلات ، وما يتوفر لدينا من معلومات ذكرتها بعض المصادر -رغم قلتها- قد يلقي المزيد من الضوء على بداية التصوف في مصر ، وأيضاً يلقي الشك حول الآراء التي قيلت عنه حتى الآن .

ومن المُثير أيضاً وجود بعض الزوايا في مصر أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث . لقد كان للإمام الشافعي[١٣] (توفي٢٠٤هـ/٨١٩م) زاوية[*] في جامع عمرو ابن العاص ، عُرفت به ، ودرَّس بها فقه مذهبه . كما كان بالجامع نفسه عدة حلقات دراسية أُطلق عليها زوايا[١٤] . ورغم الطبيعة العلمية/التعليمية للزوايا في تلك الفترة المُبكرة ، فإنها لم تخل من الطابع الديني/الصوفي ، قبل أن تتطور فيما بعد وتصبح ذات طابع صوفي . بل لقد قيل إن هناك زاوية تعود لسنة ٣٢١هـ/٩٣٢م وهي زاوية الطحان التي تم تجديدها سنة ١٠٩٨هـ/١٦٨٦م[١٥] . وعلى كل فهذا يتعارض مع الرأي القائل بأن الزوايا لم توجد في مصر قبل عهد صلاح الدين الأيوبي[١٦] .

هكذا تبدو لنا بدايات التصوف في مصر ، وحاولنا عرضها من خلال ما وصل إلينا ، لتبقى ضرورة الإجابة على السؤال الأهم ، وهو : كيف تطور التصوف في مصر منذ بدايته وحتى نهاية عصر السلاطين المماليك ٩٢٣هـ/١٥١٧م . مرة أخرى لابد من القول بأن البحث في تطور التصوف في مصر إبان هذه الفترة ليس بالأمر السهل لقلة المادة العلمية الأصلية والمرجعية عن الفترة منذ بداية التصوف وحتى ظهور الدولة الأيوبية ، ولتضارب الآراء . ومع ذلك سنحاول تناول القضية بإعادة قراءة نصوص قديمة وردت في بعض المصادر ، مع الاستعانة ببعض الدراسات .

فمن خلال استقراء المادة العلمية التي توفرت لدينا ، نستطيع تقسيم مراحل تطور التصوف حتى نهاية عصر الدولة المملوكية إلى ثلاث مراحل . المرحلة الأولى : تمتد منذ بداية التصوف في مصر ، وحتى نهاية العصر الإخشيدي ٣٦٧هـ/٩٧٧م . وتشمل المرحلة الثانية عصر الدولة الفاطمية في مصر ٣٦٧-٥٦٧هـ/٩٧٧-١١٧١م . أما المرحلة الثالثة فتبدأ من قيام الدولة الأيوبية وحتى نهاية عصر الدولة المملوكية[١٧] .

أما المرحلة الأولى من التصوف في مصر فتبدأ منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، على وجه التقريب ، وإن كانت أقدم النصوص التي وردت عن التصوف صراحة ترجع لسنة ٢٠٠هـ كما سبقت الإشارة ، حيث عُرف بعض أهل مصر بالصلاح والزُهْد . وها هو الكندي المؤرخ يذكر أنه "لما كان في العام ١٥٦هـ (٧٧٢م) خرج عبد الله ابن لُهيعَة في نفرٍ من أهل المسجد تَعرَّفوا بالصلاح ، فطلبوا الهلال"[١٨] . تكرر ورود مصطلح "أهل الصلاح" بصيغة المُفرد والجمع لمرات إبان هذا القرن . ومن أهم صوفية هذه المرحلة ذو النون المصري ، وأبو سعيد الخرّاز ، وأبو بكر نصر بن أحمد الدقاق الكبير ، وأبو الخير الأقطع ، وأبو علي بن الكاتب[١٩] . ويدعم ما نقوله ما قال به البعض من أن التصوف عند المصريين في هذه المرحلة كان لوناً من ألوان الورع والزُهْد والحرص على التقرب إلى الله بالعبادة ، وأن فكرة التصوف الفلسفي لم تكن معروفة قبل العصر الفاطمي ، حتى أننا نستطيع أن نصف كل زاهد وكل ورع تقي في هذه المرحلة بأنه صوفي[٢٠] . وإذا كان هذا الرأي صحيحاً إلى حد كبير ، فإننا يجب ألا نتجاهل أن التصوف الحقيقي قائم في أساسه على الزُهْد والورع . بل إن تلك المعاني هي ما دارت حولها تعريفات الصوفية في تلك الفترة المبكرة بوجه خاص[٢١] . هذا بالإضافة إلى أن التصوف الفلسفي ظهر عند ذي النون المصري بشكل واضح ، حتى إن كثيراً من الباحثين اعتبروه المؤسس الحقيقي للتصوف الفلسفي في الإسلام[٢٢] . كما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان أحد صفات صوفية تلك المرحلة ، خاصة الفترة المبكرة منها ، حتى أن عيسى بن المنكدر "كان يتقرأ ، وكانت له طائفة من الصوفية قد أحاطت به ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . فلما وليَّ القضاء سنة ٢١٢هـ كانت تأتيه وهو في مجلس حُكمه فتقول : أيها القاضي ، ذهب الإسلام ، فُعل كيت وكيت . فيترك مجلس الحكم ، ويمضي معهم . فكلمه إخوانه مثل ابن عبد الله الحكم وغيره ، فقال : لابد من القيام لله عز وجل بحقوقه"[٢٣] .

على أن ما سبق لم يكن كل حظ الوجود الصوفي في مصر في تلك المرحلة ، بل كان هناك ما هو أهم ، وأعني العلاقة بين الصوفية والسلطات الحاكمة آنذاك ، وما ترتب عليها من تقارب الصوفية مع العلويين في مصر ، وتبني موقف فكري مخالف أحياناً لموقف

الخلافة الإسلامية في بغداد . فكما سبق التنويه كان ظهور الصوفية في سنة ٢٠٠هـ كطائفة قد ارتبط بوجود اضطرابات في مصر ، حيث كان النزاع قائماً على أشُدِّه بين عبد العزيز الجروي والسري بن الحكم ، وأصبحت مصر مقسمة بينهما دون أن يكون للخليفة العباسي شأناً أو كلمة مسموعة في هذا النزاع ، خاصة وقد حدث ذلك في وقت اشتد فيه النزاع بين الأمين والمأمون على الخلافة ، وأيضاً في أثناء ثورة "أبي السرايا العلوي" سنة ١٩٩هـ(٢٤) . في وسط هذه الظروف المضطربة ظهر الصوفية ليُعارضوا السلطان في أمره ، واستطاعوا ـ بالاتفاق مع الأندلسيين ولخم ـ السيطرة على الاسكندرية ، بل وتولى رئيسهم حُكم المدينة فترة من الزمن ، وكان هذا يمثل تحدياً للسلطات الحاكمة آنذاك .

على أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد ، بل نراهم في سنة ٢١٤هـ وقد تدخلوا في اختيار الحاكم الجديد على مصر ، وأظهروا عدم رضاهم عنه رغم كونه من الأسرة الحاكمة في بغداد . لقد أتى هؤلاء الصوفية إلى عيسى بن المنكدر وقالوا له "إن أمير المؤمنين المأمون قد ولى أبا إسحاق بن الرشيد مصر ، وإنا نخافه ونخشى أن يَشُدَّ على يدِ أهل العدوان ، فاكتب إلى المأمون بأنك لا ترضى بولايته . ففعل ذلك ابن المنكدر" . وفي سنة ٢٤٣هـ/٨٦٧م عاد الصوفية للثورة على السلطة في مصر ، حيث خرج عليها "ابن الصوفي العلوي" بصعيد مصر ، ودخل إسنا في سنة ٢٥٥هـ/٨٦٨م فنهبها وقتل الكثير من أهلها ، وتغلب على "ابن أزداد" قائد جيش أحمد بن طولون في "هو" سنة ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م لكنه هُزم في النهاية عند أخميم في العام نفسه ، وترك كل ما كان معه ، ومضى إلى الواحات "الواح" حيث أقام لعامين ، ثم انتقل إلى الأشمونيين سنة ٢٥٩هـ/٨٧٢م لمُطاردة السلطة له ، وأخيراً اضطر أن يذهب إلى أسوان ، فحاربه "عبد الرحمن العمري" وهزمه ، فاتجه إلى أعمال السلب والنهب حتى اختلف مع أصحابه ، فاضطر إلى تركهم حيث ذهب إلى "عيذاب" ومنها إلى مكة ، حيث استطاع ابن طولون أن يُلقي القبض عليه ويعيده إلى مصر ويسجنه فترة من الزمن ، ثم أفرج عنه بعد ذلك وسمح له بالعودة إلى المدينة المنورة ، حيث مات هناك(٢٥) .

بطبيعة الحال تعني تلك الأحداث أن الصوفية في المرحلة الأولى اتخذوا –في كثير من الأحيان– موقفاً مناوئاً للسلطة ، بل وشكلوا خطراً كبيراً عليها للدرجة التي جعلت

إحدى الثورات تستمر لعدة سنوات لفشل السلطة في القضاء عليها . وعندما انتهت الثورة كان الطرفان قد تكبدا خسائر جسيمة . ومع ذلك لم تكن الصراعات الدموية هي كل ما في الموضوع ، ويبدو أنها كانت عاملاً مساعداً في قيام اختلاف فكري بين فكر هؤلاء الصوفية وبين أصحاب الفكر الرسمي ، حيث شهد النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بداية الصراع بين الفقهاء والصوفية[٢٦] ذلك الصراع الطويل الذي اشتد أواره فيما بعد . وقد كان ذو النون أول صوفي مصري تجري محاكمته في بغداد نتيجة هذا الخلاف . لقد أنكر ذو النون المصري القول بخلق القرآن[٢٧] مُخالفاً بذلك المذهب الذي نادى به بعض الخلفاء وأتباعهم من الفقهاء ، واتجه في التصوف إلى لون جديد . ولذلك أنكر عليه أهل مصر وقالوا : "أحدث عِلماً لم تتكلم فيه الصحابة" وسعوا به إلى الخليفة المتوكل ورموه عنده بالزندقة[٢٨] . ومن هنا كان من المغضوب عليهم وبعث به إلى بغداد مقيداً بالحديد[٢٩] .

والحقيقة أن تلك العلاقة العدائية بين السلطة الحاكمة والصوفية أوجدت نوعاً من التقارب بين الصوفية وآل البيت ، الذين واجهوا العنت والعنف من الأموين والعباسيين وولاتهم في مصر . وبالتالي أصبح هؤلاء الصوفية وآل البيت في موقف مُعادٍ لسلطة الولاة . ولذا لم يكن هناك أفضل من التقارب بينهم . من هنا تأتي إحدى خصوصيات تطور التصوف المصري في مرحلته الأولى ، والتي تتمثل في علاقة المتصوف بآل البيت[٣٠] الذين جاء بعضهم إلى مصر للهروب من قبضة السلطة المباشرة في دمشق وبغداد ، وبسبب حب المصريين لأهل البيت[٣١] . ولما كان أهل البيت يحاولون نشر دعوتهم في الأمصار الإسلامية ، وقاموا بمحاولات كثيرة ، فقد ظهرت آثار دعوتهم في مصر ، خاصة في سنة ١٢٢هـ/ ٧٣٩م "حيث قدم إلى مصر أبو الحكم بن أبي الأبيض العبسي خطيباً برأس زيد بن علي . . يوم الأحد لعشر خلون من جمادى الآخرة ، واجتمع الناس إليه في المسجد الجامع"[٣٢] .

هكذا كان لدعوة آل البيت وجودها في مصر إبان العصر الأموي . وعندما انتشرت الدعوة العباسية في مصر ، وخاصة في أهل الحوف الشرقي والاسكندرية والصعيد[٣٣] فإنها كانت في حقيقتها تعبيراً عن انتشار الدعوة لأهل البيت ، وإن حدث نوع من

التداخل بين آل البيت والعباسيين . وعند البعض أن البيت العباسي لم يضع أصول الدعوة ولم يبذر بذورها ، وإنما الظروف هي التي ساقت إليه قيادة نظام سري مُحكم له أجهزته ودُعاته وأتباعه ، فجنوا ثماراً زرعها بنو عمومتهم العلويون ، وركبوا موجة "المد العلوي" ، وبالتالي قامت الدولة العباسية على حساب الدعوة السرية المنظمة لآل البيت[٣٤] . بيد أن العباسيين استعملوا القوة والبطش منذ بداية عهدهم ضد من شكُّوا في ميله للعلويين ، وشجعهم على ذلك قوة دولتهم ، وتفرُّق المتشيعين لآل علي إلى عدة فرق ، بالإضافة إلى استمرار وجود الجهاز السري الذي استعمله العباسيون قبل وصولهم إلى الحكم ، بل وانتشار استعمال هذا الجهاز في الولايات طوال العصر العباسي الأول وحتى عهد المتوكل[٣٥] .

مع ذلك لم يكف "العلويون" عن الثورات والخروج على العباسيين وعُمَّالهم على الولايات . لقد خرج محمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب في المدينة ، وخرج أخاه إبراهيم في البصرة سنة ١٤٥هـ في خلافة أبي جعفر المنصور الذي استطاعت جيوشه إلحاق الهزيمة بالأخوين وقتلهما . وذكر نفر من المؤرخين أن بعض أصحاب محمد بن عبد الله أشار عليه بالمسير بمن معه إلى مصر لأنه سيجد فيها السلاح والكراع والرجال والمال ، ولكنه نزل على رأي القائلين بالبقاء في المدينة على كُره منه ، واستعان ببعض أهل بيته للدعوة إلى إمامته في مصر . وبالفعل قدم إلى مصر على بن محمد بن عبد الله العلوي داعية لأبيه وعمه . ولما تولى يزيد بن حاتم سنة ١٤٤هـ ظهرت دعوة العلويين في مصر ، وبايع الكثيرون علياً ، وتولى أمر دعوته خالد بن سعيد بن ربيعة وأشعل أنصاره الثورة في سنة ١٤٥هـ ، فدخلوا المسجد الجامع في القاهرة منتصف الليل ، ونهبوا بيت المال ، حتى استطاع يزيد أن يخمد الفتنة . ثم قدمت الخطباء إلى مصر برأس إبراهيم بن عبد الله سنة ١٤٥هـ ووضعوه في المسجد الجامع ، واختفي علي بن محمد بن عبيد الله الحسني[٣٦] .

صفوة القول أن الوجود العلوي في مصر كان وجوداً غير شرعي من وجهة نظر الخلافة العباسية ، كما كان الأمر بالنسبة إلى الصوفية آنذاك[٣٧] . وبالتالي تعاملت الخلافة مع الطرفين بمنتهى القسوة . ويبدو أن هذه القسوة زادت مع أواخر القرن الثاني الهجري ،

لتقابلها زيادة في الثورات العلوية ، بل وليقابلها تكاتف بين الصوفية والعلويين في مصر لإثارة القلاقل للدولة العباسية ، خاصة في أوقات اضطرابها . وعند البعض أن "فتنة" الصوفية في الاسكندرية سنة ٢٠٠هـ تدل على مذهب من مذاهب التصوف يكاد يكون شيعياً[٣٨] . وهكذا بدأت علامات التوافق والتشابك بين آل البيت والصوفية في مصر لتعكس مبدأ الاتفاق بين المُضطهَدين[٣٩] .

استمر الاضطهاد العباسي ـ على يد ولاتهم ـ لآل البيت والصوفية في مصر ، ولما كان المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ/٨٤٦-٨٦١م) يُعرف بكراهة علي بن أبي طالب وآل بيته ، فقد انعكس ذلك في المصائب التي حدثت لهم في عهده[٤٠] . لقد عهد لواليه على مصر في سنة ٢٣٦هـ/٨٥٠م بإخراج الطالبيين من مصر ، فخرجوا من الفسطاط في رجب من السنة نفسها ، وأُرسلوا إلى العراق . ثم أُمروا بالخروج إلى المدينة في شوال[٤١] . في الوقت نفسه استُدعي ذو النون المصري إلى بغداد لمحاكمته في قضية خلق القرآن ، حسبما ذكر معظم الباحثين . ولما كان المتوكل يميل لأهل السنة ويعمل على نُصرتهم ، وبدأ حُكمه بنهي الناس عن القول بخلق القرآن الذي شغل الدولة العباسية في عهد المأمون والمعتصم والواثق[٤٢] . فليس من المعقول أن يكون ذو النون قد ذهب لبغداد بشأن قضية خلق القرآن فقط ، فربما كانت له انتماءات علوية ، وإلا فلماذا استُدعي إلى بغداد في الوقت الذي أنهى المتوكل فيه الجدل وقرَّب أهل السنة؟ . من هنا يمكن فهم ما قاله "بطروشوفسكي" من أن ذا النون اعتُرف به في محكمة المتوكل كواحد من أتباع المذهب السني[٤٣] .

هكذا تتبدى لنا طبيعة الارتباط الوثيق بين آل البيت والصوفية في مصر آنذاك ، وهو الارتباط الذي أدركته السلطة ، فجعلها تضطهد الطرفان . لكن الاضطهاد أدى لمزيد من الارتباط الذي وصل إلى ما يمكن اعتباره "اندماجاً" بين الطرفين . ونعني بهذا الاندماج ما حدث في الثورة التي قامت في مصر بسبب خروج الصوفي/العلوي إبراهيم بن محمد ابن يحي بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب في سنة ٢٥٣هـ/٧٧٠م كما سبق القول . والجديد في هذه الثورة ظهور لقبي "صوفي" و"علوي" في كُنية شخص واحد ، ولأول مرة في تاريخ مصر . وفي هذا دلالة على ما سبق قوله .

وإبان اشتعال هذه الثورة بالصعيد قامت ثورة علوية أخرى في الكنائس -بين الاسكندرية وبرقة- في سنة ٢٥٥هـ ، وكان على رأسها أحمد بن محمد بن عبد الله ابن طباطبا (بغا الأصغر) الذي سار إلى الصعيد ، حيث قتل هناك وحُملت رأسه إلى مصر(٤٤) . والحقيقة أن في توجهه إلى الصعيد ما يدعو إلى التساؤل . فلماذا ذهب إلى هناك في الوقت الذي كانت فيه ثورة الصوفي العلوي ما زالت مستمرة؟ خاصة وأن آل طباطبا قد عهد عند معظمهم الزُهْد والتقشف والتَديُّن(٤٥) وهي من صفات الصوفية . وهذا يدعم ما ذهبنا إليه من وجود توافق واندماج بين العلويين والصوفية آنذاك رغم أنف السلطة في مصر .

لكن الموقف المتشدد ضد آل البيت والصوفية تغيَّر بدرجة ملحوظة قبيل نهاية هذه المرحلة ، نتيجة ضعف الدولة العباسية في عصرها الثاني ، وانعكاس ذلك على مصر بقيام دول مستقلة (الدولتان الطولونية والإخشيدية) . ورغم قوة تلك الدول في بداياتها ، فإنها سرعان ما كانت تتدهور وتنهار . من ناحية أخرى أدى قيام الدولة الفاطمية في المغرب سنة ٢٩٦هـ لتعضيد مركز العلويين في مصر ، خاصة وأن الدولة الفاطمية هددت مصر قبل السيطرة عليها وإقامة خلافة شيعية في القاهرة (سنة ٣٥٨هـ) مناوئة لخلافة العباسيين في بغداد . أضف إلى ذلك أن التصوف في أواخر المرحلة الأولى من تطوره كان قد أصبح له من الوجود والانتشار في المجتمع الإسلامي بشكل عام ما جعل السلطة تخفف من غلوائها ضد الصوفية .

انعكس ذلك بشكل واضح على آل البيت والصوفية بمصر . وليس أدل على ذلك من أنه في مدة وصاية كافور الإخشيدي على "أنوجور" قدم إلى مصر في سنة ٣٢٥هـ محمد بن يحي العلوي المعروف بابن السراج ، الذي كان قد ثار على الإخشيد عندما سار إلى بلاد الشام بعد وفاة "ابن رائق" سنة ٣٣٠هـ ، وذهب بعد ذلك إلى برقة ودخل في طاعة الخليفة الفاطمي . وقد سُمح لهذا الثائر بالذهاب إلى الشام للالتحاق بالجيش الإخشيدي هناك ولم يُعاقب بأي عقاب . أضف إلى ذلك أنه في سنة ٣٥٦هـ أمر كافور من طاف على المساجد كلها وأزال منها ما كتبه الناس في مدح الصحابة وتفضيلهم على العلويين(٤٦) . من ناحية أخرى تمتع بعض آل طباطبا ـ وهم ممن جمعوا بين الانتماء لآل

البيت والانتماء إلى الصوفية ـ بعطف الإخشيديين ، وخاصة أواخر العصر الإخشيدي(٤٧) .



هكذا كان التصوف في مصر في المرحلة الأولى من تطوره ، والتي انتهت بقيام الدولة الفاطمية سنة ٣٥٨هـ ، لتبدأ مرحلة جديدة من مراحل تطوره فيها . لقد كانت مصر محط أنظار الفاطميين . وإذا كان المغرب هو الميدان الصالح لبدء الدعوة الشيعية لبُعده عن مقر الخلافة العباسية ، فإن مصر كانت في نظر الفاطميين المكان الصالح للتمكين للدعوة ونشرها ، خاصة وأن قلوب المصريين أميل إلى آل البيت من أي بيت آخر(٤٨) . لقد أُنهي إلى المعز أن الأحوال في مصر اضطربت بعد وفاة كافور الإخشيدي ، وأن الغلاء عظُم فيها وكثُرت الفتن ، وشُغلت بغداد عنها بما كان فيها من فتنة . وجد المعز الفرصة سانحة للوثوب على مصر ، فأرسل إليها جوهر الصقلي الذي استطاع هزيمة جنود الإخشيد ، فاستقبله المصريون بالبشر(٤٩) . وكما قامت الدولة الفاطمية في المغرب على استغلال الزُهْد ، فإنها بعد استقرارها في مصر لم تغفل عن استغلال التصوف ، وكان الخلفاء الفاطميين يُطلقون على أنفسهم لقب الصوفية في فاتحة رسائلهم(٥٠) .

كان دُعاة الإسماعيلية مُنبثين في كل بلد وفي كل مجتمع ، يُبشِّرون بمذهبهم ويُكاسرون أصحاب المذاهب والفرق الأخرى ، فاستجاب لهم بعض المصريين . كان الدُعاة يظهرون الزُهْد والورع والتقوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويظهرون بهذا المظهر من التقوى لجذب من لم يعتنق الدعوة . فكأن دعاة الإسماعيلية لم يختلفوا في مظهرهم عن الصوفية الذين عرفتهم مصر من قبل . كما كان الدعاة يأمرون العامة بالتمسك بالعبادة العلمية التي سموها "علم الباطن" أو "التأويل" . وهنا اقتربت بعض آراء الصوفية من آراء الاسماعيلية ، وظهرت آراء تصوفية في كتب بعض دُعاة الإسماعيلية(٥١) .

تطورت الأمور . فلما كانت سنة ٤٢٠هـ "جَدَّد الخليفة الآمر قصر الخلافة وعمل تحته مصطبة للصوفية ، وكان يجلس في الطاق بأعلى القصر ويرقُص أهل الطريقة من الصوفية والمجامر بالألوية موضوعة بين أيديهم ، والشموع الكثيرة تُزهر ، وقد بُسط تحتهم

حُصر من فوقها بسط ، ومُدَّت لهم الأسمطة التي عليها كل نوع لذيذ ولون شهي من الأطعمة والحلوى أصنافاً مصنفة . فاتفق أن تواجد الشيخ أبو عبد الله الجوهري الواعظ ومزق مرقعته ، وفُرِّقت على العادة خرقاً ، وسأل الشيخ أبو إسحاق إبراهيم المعروف بالقارح المقرئ خرقة منها ووضعها في رأسه . فلما فرغ التمزيق قال الخليفة الآمر بأحكام الله من طاق بالمنظرة : ياشيخ أبا إسحق ، قال : لبيك يا مولانا . قال : أين خرقتي؟ . فقال مجيباً له في الحال : ها هي على رأسي يا أمير المؤمنين . فاستحسن الآمر ذلك وأعجبه موقفه ، فأمر في الساعة والوقت ، فأحضر من خزائن الكسوات ألف نصفية ، فَفُرِّقت على الحاضرين وعلى فقراء القرافة ، ونَثَر عليهم متولي بيت المال من الطاق ألف دينار ، فتخاطفها الحاضرون وتعاهد المغربلون الأرض التي هناك أياماً لأخذ ما يواريه التراب"(٥٢) .

إن النص السابق في غاية الأهمية لأنه يُشير إلى بعض الحقائق التي قد تعتبر علامات في طريق تطور التصوف في مصر . فالنص أولاً يوضح العلاقة بين الخليفة الفاطمي والصوفية ، تلك العلاقة التي يبدو أنها كانت في غاية التوافق والوئام . فها هو يبني لهم مصطبة تحت قصر القرافة ، ويجلس لمشاهدتهم أثناء ممارستهم لطقوسهم ، ويطلب خرقته بشكل يبدو فيه الخليفة وكأنه صوفياً أو شيخاً للصوفية . والحقيقة أن هذا النوع من العلاقة بين الحكام والصوفية في مصر يعتبر فريداً في نوعه . فلأول مرة نرى هذا الشكل من العلاقات بين الطرفين ، وهو ما يدعم ما سبق قوله من وجود صلات قوية بين آل البيت والصوفية قبل العصر الفاطمي . وها هي الدولة الفاطمية الشيعية تحيط الصوفية برعايتها ، بل لقد حدث شبه الاندماج بين الصوفية والتشيع ، وهو ما أشرنا إليه من قبل على اعتبار أن حب آل البيت آنذاك هو نوع من التشيع(٥٣) .

وورد في النص أن الخليفة "عمل مصطبة للصوفية" تحت القصر . وبالتالي كانت المصطبة نوعاً من المؤسسات أو الأماكن التي يمارس فيها الصوفية طقوسهم . وعلى ذلك فالقول بأن خانقاه(*) سعيد السعداء التي أنشأها السلطان صلاح الدين هي أول المؤسسات الصوفية في مصر هو قول غير دقيق(٥٤) . فكل الأمور التي كان يمارسها الصوفية على تلك المصطبة تؤكد كونها مكاناً مُهماً لمُمارسة طقوس صوفية تلك الفترة .

ولا يقلل من هذا الرأي اندثار "المصطبة الصوفية" لسبب مذهبي أو سياسي . ثم إن النص يوضح أن الصوفية آنذاك كانوا يلبسون الخرق ويأتون ببعض الحركات الراقصة التي عرفت في تاريخ التصوف بالتصوف العملي ، تلك الحركات التي رغم حيرة الباحثين في أمر وجودها في مصر(٥٥) . . فمن غير المُستبعد أنها جاءت مع الفاطميين ، إبان دخولهم مصر ، خاصة وأن التصوف المصري في تطوره تشبع بتيارات متعددة من داخل مصر وخارجها .

على كل فقد ظهر في مصر في العصر الفاطمي مجموعة من الصوفية ، ومن أبرزهم أبو بكر الرملي النابلسي (توفي٣٦٣هـ/٩٧٣م) وابن الترجمان (توفي٣٦٣هـ/٩٧٣م) وأبو القاسم الصامت (توفي٤٢٧هـ/١٠٣٥م) وأبو عمرو عثمان بن مرزوق القرشي (توفي ٥٦٤هـ/١١٦٨م) الذي كان "من أكابر مشايخ مصر المشهورين ، وصدور العارفين ، وأعيان العلماء المحققين . . خرق الله له العوائد ، وقلد له الأعيان ، وانتهت إليه تربية المريدين الصادقين بمصر وأعمالها ، حتى وصل عددهم إلى حوالي ٦٠٠ شخص ، وانعقد إجماع المشايخ عليه بالتعظيم والتبجيل والاحترام وحَكَّمُوه فيما اختلفوا فيه ورجعوا إلى قوله"(٥٦) . وبناء على ذلك يرى البعض أن صوفية مصر في تلك المرحلة أصبح لهم شيوخ يتعلم على أيديهم المريدون ، وبدأت فرقهم في الظهور ، وكان لكل فرقة شيخها . بل وقد لُقب كبير الصوفية آنذاك بلقب شيخ الصوفية(٥٧) . وبذلك نكون أمام تطور جديد للتصوف في مصر في العصر الفاطمي .

ومع ذلك فإن الباحثين عاجزون عن التحدث عن اتجاهات الصوفية في مصر الفاطمية لقلة النصوص التي تتحدث عن آرائهم وفلسفتهم ، لأن المصريين شُغلوا طوال العصر الفاطمي بالدعوة الشيعية الإسماعيلية التي كان يدعو لها الحُكَّام حتى وصل الأمر إلى أن بعض صوفية مصر في العصر الفاطمي كانوا من دُعاة الفاطميين ، ولاسيما الدعاة الذين كانوا في مرتبة المكاسرة أو المكالبة ، والذين كانوا يُختارون ممن لهم حسب ونسب ، ويُعرفون بشدة التقوى والزُهْد ، ويلمون إلماماً تاماً بآراء أصحاب الفرق الإسلامية ، إلى جانب تضلعهم في علوم أهل البيت . ولهذا كان مظهر هؤلاء هو مظهر المتصوفة ، وكان وجود هؤلاء الدعاة في مصر سبباً في صعوبة التفريق بينهم وبين الصوفية(٥٨) .

على كل فإن حاجة الفاطميين للتصوف زادت في القرن السادس الهجري عندما ضعفت دولتهم وبدأ المصريون ينفضون عنها وعن الدعوة الإسماعيلية الشيعية ، وكان إنشاء المشهد الحسيني دليلاً على ذلك لجذب الوجدان الشعبي الصوفي[٥٩] . ومع أن ضعف الدولة الفاطمية كان يعود لعوامل داخلية وخارجية ، فإن التشيع والتصوف كانا من عوامل سقوط الدولة في النهاية . لقد كان ضعف الخلفاء وصراعهم حول السلطة من العوامل الداخلية لضعف الدولة . والدليل على ذلك أنه عند موت الخليفة المستنصر سنة ٤٨٧هـ عهد بالخلافة إلى ابنه المُستعلي ، فثار عليه أخيه نزار وسار إلى الاسكندرية مع أخيه عبد الله وابن مصال اللُّكي ، وبايعه أهل الاسكندرية بالخلافة ، لكن الدائرة دارت على نزار فقُتل[٦٠] وكان مقتله سبباً في ظهور فرقة الباطنية(*) . كان مثل هذا الحدث يمثل ضربة كُبرى للدعوة الإسماعيلية في مصر ، خاصة وأن الوزير الأفضل بن بدر الجمالي ـ الذي تسبب في خلع نزار وقتله ـ كان يميل ميل السنيين ، حتى ألغى الاحتفال بمولد النبي (ﷺ) وعلي وفاطمة (رضى الله عنهما) ، بل وألغى مولد الخليفة القائم بالأمر[٦١] . وبالطبع كان ذلك وغيره يمثل خطورة كبرى على الفاطميين ودعوتهم . ومن هنا استخف كثير من المصريين بأمر الدعوة الإسماعيلية وأئمتها ، وتطلعوا لجديد يشغل الفراغ الذي ظهر بضعفها ، واتبع بعضهم طريقة صوفية جديدة ظهرت في أواخر العصر الفاطمي ، وهي الطريقة الكيزانية التي تنسب إلى شيخها أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن ثابت ، الذي عُرف بالعلم والزُهْد ، واتفقت الآراء على ورعه وتقواه . غير أنه ابتدع مقالة خالف بها ما كان عليه جمهور أهل السنة وما كان عليه الشيعة الإسماعيلية . لقد قال الكيزاني بالتجسيم ، بينما قال أهل السنة بالتنزيه وأن الله ليس كمثله شيء ، وقال الإسماعيلية بالتجريد وأن الله ليس ليساً وليس أيساً ونفوا عنه تعالى جميع الصفات والأسماء ؛ فالله فاعل هذه الصفات كما هو فاعل كل شئ . وبالتالي كان الاختلاف شديداً بين رأي الكيزاني ، وبين آراء الشيعة الإسماعيلية في عصره ، وبين رأي جمهور أهل السنة . ومع ذلك تبع بعض المصريين طريقة الكيزانية واعتنقوا مقالة ابن الكيزاني وأشعاره التي جرت مجرى أصحاب مذهب الحب الإلهي[٦٢] .

أما فيما يتصل بعوامل ضعف الدولة الفاطمية الخارجية فتمثلت بوضوح في

العلاقات العدائية بينها وبين الدولة الأموية في الأندلس ، والدولة العباسية في المشرق . لقد استمر العداء قائماً بين الفاطميين وبين الأمويين في الأندلس ، ولم يتردد الأمويون في بث القلاقل في مصر والمناطق التابعة لها . ففي سنة ٣٩٥هـ/١٠٠٤م قامت ثورة سُنِّية في إقليم برقة بقيادة الوليد بن هشام الذي لُقِّب بأبي ركوة (لأنه كان يحمل ركوة في أسفاره على عادة الصوفية) الذي خرج من الأندلس مُظهراً التصوف ، واتجه إلى إقليم برقة واستقر به ، حيث اشتغل بتعليم الصبية ، وفي الوقت نفسه أخذ يدعو الناس لطاعة الخليفة الأموي الأندلسي هشام المؤيد (٣٦٦-٣٩٩هـ) وانضم إليه كل الكارهين للدولة الفاطمية ، فاستطاع الاستيلاء على إقليم برقة ، وأمر بلعن الخليفة الحاكم بأمر الله (٣٨٦-٤١١هـ/٩٩٦-١٠٢٠م) وآبائه على المنابر ، مُتهماً إياه بالإلحاد والكُفر ، ودعا لخليفة الأندلس . اضطربت أحوال الحاكم بأمر الله ، ولم يجد بُداً من إرسال جيوشه للقضاء على أبي ركوة وحركته . لكن هذا الجيش لم يثبُت للقاء ، وأوقع به أبو ركوة هزيمة نكراء ، واستطاع مُطاردة الجيوش الفاطمية حتى أهرام الجيزة ، ولكنه انهزم في النهاية في إقليم الفيوم(٦٣) . وانتهت حركته التي نالت من قوة الدولة الفاطمية في النواحي المذهبية والعسكرية .

كما استمر العداء بين الدولة الفاطمية والدولة العباسية ، على عهد السلاجقة . وعندما فشل السلاجقة في القضاء على الفاطميين ، فإنهم اتجهوا ، وخاصة في عهد نظام المُلك (٤٠٨-٤٨٥هـ) لاستحداث المدارس النظامية "السُنيَّة" لتكون بمثابة رقع ثقافية وتعليمية لتثبيت الاتجاه السني/الشافعي للدولة(٦٤) . لم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل إن نظام الملك احتضن الإمام الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) الذي يعتبر أكبر مدافع في الإسلام عن التصوف السني ضد التصوف الشيعي والتشيع بوجه عام ، وضد الباطنية بوجه خاص(٦٥) .

على أية حال أدى ضعف الدولة الفاطمية داخلياً وخارجياً إلى ضعف دعوتها الشيعية ، وانفضاض غالبية المصريين عنها ، وعن التصوف المرتبط بالتشيع . وعندما سقطت الدولة الفاطمية ، وضح أن تصوف الغزالي هو التصوف الذي سيحظى بالانتشار في المرحلة التالية ، وهي المرحلة الثالثة من مراحل تطور التصوف في مصر .

* * *

أراد القائمون على الدولة الأيوبية (٥٦٧-٦٤٨هـ/١١٧١-١٢٥٠م) تغيير عقائد المصريين إلى المذهب السني ، فحاربوا التشيع بسلاح الدعوة إلى أهل السنة والجماعة ، وفتح المدارس السُنيَّة ، وتشجيع التصوف والمدائح النبوية[٦٦] . لذلك استقدم صلاح الدين الأيوبي ثلاثمائة من أكابر الصوفية المعتدلين من أهل الورع والتَديُّن ، وأنزلهم داراً حولّها إلى خانقاة بإضافة تعديلات تتلاءم وإقامة هؤلاء "الأكابر" فيها . ولقد تم ذلك على أساس معلوم من أنظمة معمارية في خانقاهات سابقة ، بحُكم اتصال صلاح الدين بالفُرس في حضارتهم وعاداتهم وتقاليدهم . وقد وفر لهم فيها وسائل العيش تقديراً لفضلهم وعرفاناً بما لهم من قدرة على تحقيق ما يصبو في نشره وإحلاله محل المذهب الشيعي ، بحكم كونهم صوفية من أهل السنة[٦٧] . والحقيقة أن استقدام صلاح الدين لصوفية من المشرق لم يكن اعتباطاً . فصلاح الدين سُني من المشرق ، وفي ذلك الوقت كان المشرق قد انتشرت فيه دعوة الغزالي السنية الصوفية ، كما كان الخليفة العباسي ومن حوله ـ وهم أصدقاء صلاح الدين وأسياده آنذاك ـ سنيون ويشجعون التصوف السني ، بل إن أول من قطع الخُطبة للخليفة الفاطمي وأقامها للعباسي كان أعجمي من المشرق . وإذا حاولنا أن نراجع الأخبار عن حياة صلاح الدين وأصله سنعثر على الصلات بينه وبين هؤلاء جميعاً[٦٨] .

أما الخانقاة التي أنشأها صلاح الدين الأيوبي للصوفية فكانت داراً تُعرف في الدولة الفاطمية بدار سعيد السعداء "فلما استبد الناصر صلاح الدين بمُلك مصر ، عمل هذه الدار برسم الفقراء الصوفية الواردين من البلاد الشاسعة ، ووقفها عليهم في سنة ٥٦٩هـ ، وولى عليهم شيخاً ، ووقف عليهم بستان الحبانية وقيسارية الشراب بالقاهرة وناحية همرو من البهنساوية ، وشرط أن من مات من الصوفية وترك عشرين ديناراً فما دونها كانت للفقراء ولا يتعرض لها الديوان السلطاني ، ومن أراد منهم السفر يُعطى تسفيرة . ورتب للصوفية في كل يوم طعاماً ولحماً وخبزاً ، وبنى لهم حماماً بجوارهم ، فكانت أول خانقاة عُملت بديار مصر وعُرفت بدويرة الصوفية ، ونُعت شيخها بشيخ الشيوخ"[٦٩] . والحقيقة أن النص يعتبر من النصوص القيمة عن تطور التصوف في مصر ، لما فيه من معلومات تعكس موقف الدولة من المتصوفة ، وتعكس طبيعة "التجديد" في التصوف آنذاك .

أما العلاقة بين صلاح الدين وهؤلاء المتصوفة المشرقيين فيبدو فيها الود والعطف من جانب صلاح الدين ، حيث أتى بهم إلى مصر وتكفل بهم في كل شئ . ولم لا؟ ألم يأت بهم نكاية في صوفية العصر الفاطمي ذوي الميول الشيعية أو الكيزانية؟ . بل ألم تكن الدار التي سكنوها تعود لأحد الأمراء الفاطميين؟ حتى لو كان من الثابت تاريخياً أن الأيوبيين لم يخلفوا لنا إلا تلك الخانقاة ، لانشغالهم بالحروب والفتوحات[٧٠] . كما أن النص يوضح بجلاء ظهور لقب شيخ الشيوخ كلقب رسمي لا فخري ، حيث نُعت به شيخ خانقاه سعيد السعداء ، وكان له شبه تقدم على غيره ، بل وأصبح وظيفة مقررة بالديار المصرية[٧١] .

لقد انتقل التصوف في مصر لطور جديد باستيلاء صلاح الدين الأيوبي على السلطة واستئصاله شأفة الدولة الفاطمية واضطهاده الدعوة الإسماعيلية ، حيث اهتم صلاح الدين ومن جاءوا بعده بالتصوف السني وصوفيته ، وأنشأوا لهم الزوايا والخانقاهات لإقامتهم ، على نحو ما فعل الفاطميون من قبل في بناء مصاطب الصوفية في القرافة[٧٢] .

ومع ذلك فسقوط كيان الدولة الفاطمية لم يكن يعني زوال دعوتها الشيعية تماماً ، كما أن التصوف الشيعي لم يكن لينتهي هو الآخر بهذه الطريقة ، لارتباطه بالمجتمع المصري وكونه دعوة مذهبية/صوفية لا يمكن أن تزول بسهولة بين عشية وضحاها ، خاصة إذا كانت تلك الدعوة ذات ميول علوية . وتعتبر حركة التمرد التي قام بها كنز الدولة بأسوان في سنة ٥٧٠هـ دليلاً على ذلك[٧٣] . ولنا أن نتساءل : إذا كان صلاح الدين قد أتى بصوفية من الشرق وأقام لهم خانقاة يسكنون فيها وقربهم إليه وأغدق عليهم . . فأين متصوفة مصر من الشيعة والكيزانية؟ . وإذا كان من الممكن أن يتماشى المتصوفة "المُستقدمين" مع النظام السياسي والمذهبي الذي أقامه صلاح الدين ، فهل كان هذا هو موقف المتصوفة المحليين؟ . لقد نعم المتصوفة الرسميين بعطف الحكام الأيوبيين ، بينما حُرم من هذا العطف متصوفة آخرين كونوا لأنفسهم جماعات سرية بعيدة عن الدولة وخانقاهاتها وأموالها ، حيث لاحقتهم الدولة بالشكوك والاضطهاد[٧٤] خاصة في الصعيد الذي كان للشيعة وجوداً كبيراً فيه ، حتى بعد زوال الدولة الفاطمية كما يطالعنا الإدفوي في "الطالع السعيد"[٧٥] . من هنا أرسل صلاح الدين مبعوثيه إلى تلك الأماكن التي يكثر

بها الشيعة . فعلى سبيل المثال قام بإرسال الشيخ عبد الرحيم القنائي إلى قنا ، حيث كوّن فيها مدرسة لحرب التشيع باسم التصوف السني ، رغم أن القنائي كان من قبل صوفياً شيعياً ، وكان من تلامذته أبو الحسن الصباغ ، ثم ابن دقيق العيد[٧٦] .

هكذا استغل صلاح الدين الأيوبي بعض متصوفة الشيعة ، وهكذا كان موقف بعضهم . لقد تخلى عبد الرحيم القنائي ـ على سبيل المثال ـ عن تشيُّعِهِ ، وعن تصوُّفِهِ الشيعي ، وعن عدائه للأيوبيين ، وخدم التصوف السني . ومع ذلك لم يستطع الأيوبيون انتزاع العقيدة الإسماعيلية من نفوس مُسلمي مصر مرة واحدة ، فاستمر بعضهم يحن إلى العصر الفاطمي ، بل وبقي كل مسلمي مصر يحتفظون من المذهب الإسماعيلي ببعض الجوانب ، مثل الموالد ، والرموز الشيعية الفاطمية مثل الحسين والسيدة زينب[٧٧] . وعندما ذهب ابن دقيق العيد إلى الصعيد سنة ٦٠٧هـ "كان مذهب الشيعة منتشراً في ذلك الإقليم ، فأجرى مذهب السنة على أسلوب حكيم"[٧٨] بل وعند البعض أن هناك ظلالاً شيعية تلقي بها آراء السهروردي المقتول سنة ٥٨٧هـ وآراء ابن الفارض (توفي ٦٣٢هـ) وآراء ابن عربي (توفي٦٣٨هـ)[٧٩] . ومن ثم قيل إن رأي السهروردي في الإمامة ـ والذي يقترب من رأي الباطنية ـ كان من أسباب قتله ؛ إذ صرّح بأن أبناء علي هم صور التجلي الإلهي ، مما يعني أنه كان يريد قلب نظام الحكم على طريقة الإسماعيلية[٨٠] . كما اعترف ابن الفارض في صراحة بالأئمة من نسل علي بن أبي طالب ، وبالتأويل الباطني الذي خصَّ به علي (رضي الله عنه) ، ونظم قول الإسماعيلية أن النبي (ﷺ) قال "أهل بيتي مثل النجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" ، وعبر عن ذلك وكأنه رجل شيعي[٨١] . أما مذهب محي الدين بن عربي ـ الذي كان له وجوده القوي في مصر ـ فلم يكن أقل من مذهب السهروردي اصطباغاً بالصبغة الفلسفية واتفاقاً مع بعض آراء الاسماعيلية[٨٢] .

وفي هذه الفترة اهتمت المدرستان العراقية والمغربية ـ ولهما باع طويل في التصوف الشيعي ، أو التصوف المتأثر تماماً بحب آل البيت ـ بإرسال بعوثهما في مصر . أما المدرسة العراقية فاهتمت بمصر بعد وفاة أحمد الرفاعي ، خاصة بعد التضييق عليها في بغداد . من هنا جاء إلى مصر عز الدين الصياد الرفاعي في سنة ٦٣٦هـ فأقام بالمسجد الحسيني مدة ، وأقبل عليه الناس وتتلمذ له العلماء والشيوخ[٨٣] . تتابع استقرار الرفاعية

في مصر في العصر الأيوبي ، وظهر منهم أبو الفتح الواسطي الذي استقر في الاسكندرية ونجح في دعوته وكثُر أتباعه . ومنهم أبو السعود الواسطي (توفي٦٤٤هـ) الذي استقر في القاهرة ، ومن تلاميذه أبو الغنائم (توفي ٦٩٥هـ) وشرف الدين الكردي ، وبدر الدين الجاكي الكردي[٨٤] وأبو العباس الملثم (توفي٦٧٢هـ) الذي استقر في الصعيد[٨٥] .

أما المدرسة المغربية فاتخذت الاسكندرية نقطة ارتكاز تنطلق منها إلى القاهرة والصعيد . ومن أبرز شيوخها أبو الحجاج الأقصري (توفي٦٤٢هـ) الذي وصل الاسكندرية قادماً من المغرب واستقر في الأقصر ، وقام بدعوته الصوفية ، واكتسب لقب الأقصري[٨٦] . وفي عام وفاة الأقصري ، قدم من المغرب الشيخ أبو الحسن الشاذلي (٥٩٣-٦٥٦هـ/ ١١٩٧-١٢٥٨م) فأقام في الاسكندرية ، في سنة ٦٤٤هـ ، وكان معه أخلص أتباعه (مثل أبو العباس المرسي) حيث أسس بالاسكندرية طريقته الكبيرة التي انتشرت بمصر انتشاراً سريعاً ، وعند وفاته في حميثرة بصحراء عيذاب ، خلفه على رأس أتباعه إبراهيم الدسوقي[٨٧] . أما أحمد البدوي فقدم مصر من المغرب في سنة ٦٣٧هـ واستقر في طنطا ، حيث بقي في حالة من الجذب ، وأرسل مبعوثيه إلى بلاد مصر ، ومنهم الشيخ قمر الدولة ، والشيخ وهيب ، والشيخ يوسف الإنبابي ، والشيخ المعلوف ، والشيخ رمضان الأشعث . ولم ينته عهد الدولة الأيوبية إلا وكان دُعاة البدوي قد انتشروا في أنحاء مصر[٨٨] .

بناء على ماسبق تنوع الوجود الصوفي في مصر في العصر الأيوبي ، وأصبحت مصر قبلة صوفية الشرق والغرب الذين اختلطوا بالمتصوفة المصريين . لقد أصبح في مصر من احتفظ بتصوفه المتسربل ببعض مبادئ التشيع الإسماعيلي ، كما استقر اختلاط التصوف المصري بحب آل البيت ، وأصبح هناك صوفية سنيون ممن تأثروا بهذا النوع من التصوف في نواحي معينة : كمسألة القطب ، والقول بالفترات/الأدوار ، وبالبنوة الروحية وأنها أعظم منزلة من بنوة الجسد[٨٩] . ومن الواضح أن السلطة الأيوبية كانت واعية لذلك ، فاستدرجت بعض الصوفية الشيعة إلى صفها ، وعملت على تقريب الصوفية السنيين والإغداق عليهم ، وأرسلت الدعاة منهم إلى مختلف أنحاء البلاد ، وخاصة الصعيد ،

وطاردت شيوخ الصوفية المخالفين لها في الاتجاه ـ أمثال السهروردي ـ بالقتل أو الطرد أو الاضطهاد .

إن تشجيع الدولة الأيوبية للتصوف السني كان من ضمن سياستها لمحاربة الدعوة الإسماعيلية ، بسبب التقارب الشديد بين آراء الصوفية وآراء الإسماعيلية . لقد كان الدعاة في العصر الفاطمي يُعملون العقل لنشر مذهبهم وعقيدتهم ، وكان العقل عندهم طريقاً للوصول إلى المعرفة وإلى الله . في الوقت نفسه فإن التصوف يصل بالمريد ـ عن طريق الذوق والرياضة ـ إلى المعرفة وإلى الله . لا غرو إذن أن يستعمل الأيوبيون سلاح التصوف السني في وجه الدعوة الإسماعيلية ليشغلوا المصريين عنها ، وحتى لا يجد المصريون فراغاً بعد القضاء عليها(٩٠) . ثم إن صلاح الدين الأيوبي اعتمد على الصوفية السنة لإلهاب حماسة الجنود الذاهبين للحرب ضد الصليبيين في بلاد الشام ، خاصة وأن الأحداث أثبتت أن نموذج الدولة الأيوبية هو النموذج الأمثل لقيادة المنطقة في مواجهة الصليبيين(٩١) . وها هو الصوفي الأندلسي أبا الحسن علي بن عبد الله النميري يصل إلى دمياط في وقت كانت الحروب الصليبية على أشدها ، فيتخذ له رباطاً بها ، ويشارك مع رجاله في القتال ضد قوات لويس التاسع أواخر عصر الدولة الأيوبية في سنة ٦٤٧هـ/١٢٤٨م(٩٢) .

ومع ذلك لا نُنكر أن وجود الصليبيين في المنطقة وتغلبهم قبل ذلك على أمراء الشام والفاطميين وتهديدهم المسلمين ، وتغلب صلاح الدين الأيوبي عليهم في معركة حطين ، واتصال الصراع بعدها . . كل هذا ، بالإضافة إلى استمرار ضعف التشيع في مصر ، كان له دوراً في تخفيف حدة الصراع على مدى الأيام بين المتصوفة السنة والمتصوفة ذوي الميول الشيعية . لذلك فليس من المُستغرب أن تكون إحدى كرامات السيد البدوي ـ الصوفي ذو الانتماءات الشيعية ـ هي مقدرته على إحضار الأسرى المسلمين من بلاد الإفرنج(٩٣) .

صفوة القول أن الأيوبيين استخدموا التصوف لتعبئة المشاعر الدينية ضد الصليبيين في حركة الاسترداد المنظمة(٩٤) ومن ثم أطلقوا لها العنان للنمو والانتشار . وإذا كانت الحروب الصليبية تسببت في احتياج الأيوبيين للمتصوفة ، فإنها أدت أيضاً إلى زيادة

نفوذهم . ومع ذلك فمن الواضح أن التصوف شهد بعض التحول في العصر الأيوبي . تمثل ذلك في ضعف تيار التصوف الفلسفي ، واتساع تيار تصوف الطرق والدروشة والجذب . والقارئ لمؤلفات الصوفية في تلك الفترة يُدرك ذلك بسهولة . فها هو صفي الدين الحسين الخزرجي في كتابه "سيرة الأولياء" الذي ألّفه في القرن السابع الهجري يحكي العديد من المواقف مع شيوخه وأقرانه ، وبما يؤكد انتشار التصوف في كل المدن ، بين مختلف الطبقات ، واختلاطه بالكرامات والخرافات[٩٥] . كما شهد العصر الأيوبي نشأة بعض الطرق الصوفية التي اشتهرت آنذاك واستمرت حتى الآن ، بسبب مجيء بعض شيوخ الطرق الصوفية المشهورين إلى مصر في ذلك العصر ، مثل أبو الفتح الواسطي الذي أنشأ الطريقة الرفاعية بمساعدة غيره من الرفاعية ، وأحمد البدوي الذي تنتسب إليه الطريقة الأحمدية ، وتلميذه أبو الحسن الشاذلي الذي تنتسب إليه الطريقة الشاذلية[٩٦] . كما شهدت هذه الفترة مولد إبراهيم الدسوقي (٦٣٣هـ/١٢٣٥م) الذي أسس الطريقة البرهامية . وإذا كان العصر الأيوبي شهد بناء خانقاة سعيد السعداء ، فإنه شهد أيضاً بناء عدد من الزوايا ، ومنها زاوية القصري ، وزاوية الخدام ، وزاوية بهادي ، وزاوية أبي العشائر[٩٧] وغيرها من الزوايا التي زادت فيما بعد في العصر المملوكي ، هذا بالإضافة إلى إنشاء بعض الربط .



على أية حال عندما قامت الدولة المملوكية في سنة ٦٤٨هـ/١٢٥٠م دخل التصوف مرحلة من أهم مراحل تطوره ، ومن أخطرها . ومع أن تلك المرحلة كانت استمراراً للعصر الأيوبي ، فإنها شهدت انتشار التصوف بشكل أوسع على المستويين الشعبي والرسمي ، بين المتعلمين والعلماء والأميين ، سواء في عدد المتصوفة كأفراد ، أو في عدد بيوتاتهم ، أو في حجم التطورات التي حدثت للتصوف نفسه في الممارسات والتفكير .

لقد انتشر التصوف في مصر في العصر الأيوبي بشكل منطقي ، وبحكم أن التصوف ظاهرة دينية تنشأ في المجتمع وتتأثر بظروفه الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية . وعلى كل فأي ظاهرة تخضع لاحتمالين : احتمال انحسارها ، واحتمال انتشارها . أما انتشار الظاهرة فيمكن تقسيمه لاتجاهين : الانتشار المصحوب بالازدهار والتطور ، أو

الانتشار المصحوب بالتدهور . وبناء على ذلك فأي محاولة لتقييم التصوف في مصر في العصر المملوكي لابد أن تستند لقراءة ـ ولو سريعة ـ لأسس المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، ثم محاولة التعرف على مدى تأثير هذه الظروف على ظاهرة التصوف آنذاك .

يتفق المؤرخون أن الدولة المملوكية كانت دولة "إقطاعية" في طبيعة بنائها العسكري والاقتصادي ، لاعتماد نظام الحكم فيها على نظام الإقطاع العسكري الذي كان امتداداً لما كان سائداً في العصر الأيوبي ، لبقاء الخطر الصليبي الذي تطلب إبقاء المؤسسات التي ورثها المماليك عن الأيوبيين ، ومن بينها التنظيم الإقطاعي العسكري للدولة . ومع ذلك فبعد خروج الصليبيين من المنطقة إثر هزيمتهم في عكا (٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) حدث تطور هام في نظام الإقطاع العسكري ، بتحوله إلى إقطاع شخصي غير وراثي وخضوعه لتغييرات جوهرية منذ عهد السلطان برقوق (٧٨٤-٨٠١هـ/١٣٨٢-١٣٩٨م) ، حيث صار الإقطاع يتوزع بين عدة مناطق بعد أن كان يتركز في ناحية واحدة . كما كان الإقطاع يتغير بتغير وظيفة صاحبه ، بهدف تحقيق المزيد من سيطرة السلطان على الأمراء . وهذا كله يعني أن النظام الإقطاعي ، الذي قامت عليه الدول العسكرية التي أفرزتها الضرورة التاريخية في مواجهة الصليبيين ، بدأ مرحلة التدهور[٩٨] .

في هذا النظام الإقطاعي العسكري كان وضع الفلاح المصري سيئاً . فحتى لو كان هناك اهتماماً بالأرض من قِبل الإقطاعيين المماليك ، فإن الفلاح عاش مربوطاً إلى الأرض التي يفلحها ويفني حياته في خدمتها ، وليس له من خيراتها إلا القليل ، حيث كانت خيراتها نهباً موزعاً بين السلاطين والأمراء ومماليكهم . أما السواد الأعظم من المصريين ـ وهم الفلاحون ـ فلم يكن نصيبهم سوى الإهمال والاحتقار ، حتى أصبح لفظ "فلاح" في ذلك العصر مرادفاً للشخص الضعيف المغلوب على أمره[٩٩] . وعندما حاول الناصر محمد ابن قلاوون تشديد قبضته على النظام الإقطاعي بعد طرد الصليبيين ، عزف الأمراء عن الاهتمام بإقطاعاتهم ، وزاد اعتمادهم على المرتبات النقدية والعينية بدلاً من عائد الزراعة ، وأهملوا الأرض ، فقلت إنتاجيتها وزاد حال الفلاحين سوءاً ، ففرض عليهم نظام المسئولية المشتركة في دفع الضرائب . ثم إن الفلاحين لم يسلموا من أذى العربان

وبطشهم[١٠٠] . ظهر صدى ذلك عند المعاصرين ، وها هو أحد صوفية تلك الفترة يقول :"كان الفلاح عند موته يترك شيئاً من الدراهم لأولاده ، ولكنه الآن لا يستطيع إلى ذلك سبيلاً ، بل هو يبيع الحاصلات والبقرة والثوب لتسديد ما عليه من الضرائب ، وإذا لم يُسدِّد ضُرب وسُجن" . وأضاف في موضع آخر "إنَّا لا نقتني الأراضي ولا الممتلكات لأن ما يُدفع عليها من الضرائب يفوق ثمنها وما تنتجه"[١٠١] . بل ووصل الأمر إلى أن تجرأ "شعبان المجذوب" وألَّف سوراً غير سور القرآن ، ثم قرأها على كراسي المساجد في يوم الجمعة وغيرها ، فلم ينكر عليه أحد فعله . ومن هذا قوله "وما أنتم في تصديق هود بصادقين . ولقد أرسل الله لنا قوماً بالمؤتفكات يضربوننا ويأخذون أموالنا وما لنا من ناصرين"[١٠٢] .

بالإضافة إلى نظام الإقطاع العسكري ، كان المجتمع المملوكي مجتمعاً جامداً طبقي البنيان ، رغم اختلاف الباحثين في توصيف طبيعة هذا التكوين الاجتماعي الطبقي[١٠٣] . بناء على ذلك كان من الطبيعي أن يكون المجتمع المصري طبقياً في علاقاته واتجاهاته ، الأمر الذي انعكس بوضوح على كافة مظاهر الحياة . ومع ذلك فإن المجتمع المصري لم يبق على حال من الجمود والثبات طوال عصر سلاطين المماليك ، حيث اختلفت ملامح صورة المجتمع في عصر الجراكسة عنها في عصر المماليك البحرية . ففي أوائل العصر كانت الصورة الزاهية الزاخرة بالحركة والحيوية للحياة تعبر عن مجتمع إقطاعي في دور الصعود ، وكان البناء السياسي متيناً مُحكماً ، ولذا كانت الدولة قادرة في الداخل مُهابة في الخارج ، وساعد على ذلك نشاط زراعي مزدهر بفضل العناية بمرافق الري ، وثروة كبيرة من عائد تجارة المرور ، ونظام إقطاعي صارم ، مما أدى لخلق نوع من الاستقرار النسبي ، الذي شابته بعض مظاهر الاضطراب . لكن التدهور الذي ألم بالبلاد منذ حوالي بداية القرن التاسع الهجري جعل الألوان الزاهية في صورة المجتمع تتراجع أمام الظلال والألوان القاتمة الحزينة التي جاءت إيذاناً بمغيب دولة وسقوط حضارة[١٠٤] .

في خضم هذا المجتمع الإقطاعي الطبقي وتطوراته ، كان لابد للحياة الفكرية أن تتأثر وتؤثر فيما يخضع لها من ظواهر ومظاهر[١٠٥] ومنها التصوف . لقد تميزت الحياة

الفكرية في مصر في العصر المملوكي بانتقال كثير من مراكز العلم والأدب من بغداد وبخارى ونيسابور والري وقرطبة وأشبيلية وغيرها إلى القاهرة(١٠٦) نتيجة الهجمات التتارية والصليبية على مشرق العالم الإسلامي ومغربه ، وسقوط الخلافة العباسية وبدء طرد المسلمين من الأندلس . نتيجة لذلك أصبحت القاهرة وجهة الكثير من العلماء من بقاع عديدة . على أن الشئ الذي يستحق الاهتمام هو مضمون العلوم التي تم تدريسها آنذاك ، وما إذا كان مستواها العلمي والفكري تناسب مع كثرتها وكثرة القائمين عليها أم لا؟ .

فمن المُتعارف عليه أن النظام الإقطاعي في كل زمان ومكان لا يسمح إلا بوجود نوع من الفكر الذي يتماشى معه ويُسانده ، ويكون إقطاعياً . لقد تزامن وجود النظام الإقطاعي في المنطقة مع العدوان الصليبي على بلاد الشام و"البلاد العربية" بشكل عام . كما تزامن وجود النظام الإقطاعي مع اتجاه التفكير والتأليف إلى اتجاه جديد . فكما هو معروف ، وصلت الحضارة الإسلامية في العصر العباسي - الثاني بوجه خاص - إلى درجة عالية من التطور في العلوم الدينية والعقلية/الدنيوية ، ونشطت حركة الترجمة إلى العربية ، وازدهر البحث الفلسفي على النحو الذي بحثه أرسطو وأفلاطون وغيرهم في المادة والصورة والجزء والجوهر والعرض وغير ذلك ، وتقدمت العلوم النظرية والعملية بشكل كبير(١٠٧) .

كان من الطبيعي أن تصطدم نزعات النظام الإقطاعي بسلطاته الدينية والدنيوية مع أنصار هذا الاتجاه بعلمائه وفلاسفته ومفكريه ، وكانت الفلسفة أولى نقاط الاحتكاك لما لدراستها من طبيعة عقلانية تحتاج مرونة وفهم عميقين لعلوم الدين وغيرها . تجلى ذلك بوضوح منذ أيام الغزالي (توفي ٥٠٥هـ/١١١١م) الذي مع كونه كان دارساً للفلسفة ، فإنه استخدم دراستها لهدمها(١٠٨) . ويرى مؤرخو الفلسفة أن إهمال دراسة الفلسفة كان بداية الإهمال لعلوم عقلية أخرى ، ومنها المنطق الذي اعتبر على حد قول ابن الصلاح الشهرزوري (توفي٦٤٣هـ/١٢٤٥م) "مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلُّمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين ، وسائر من يُقتدى به من أعلام الأمة وسادتها"(١٠٩) .

لقد قوي النظام الإقطاعي العسكري ، وقوّى من آراء مؤيديه من الفقهاء والعلماء ومن

ساروا على نهجه ، وأضعف من الجبهة الأخرى . لذلك صار النشاط الفكري والثقافي منذ القرن السادس الهجري مُوجهاً للحفاظ على التراث أكثر منه نحو المشاركة في إثرائه ، ولم تبد في هذا القرن بادرة حقيقية تدل على الإبداع والتجديد الذين ميزا حركة الثقافة العربية الإسلامية قبل هذا القرن . وبدأ العلماء يتجهون نحو التجميع والتركيب بدلاً من الإبداع والتجديد ، وظهرت مؤلفات ضخمة ذات طبيعة موسوعية ، أو شروح وتفسيرات جامعة ، أو كتب تبسط العلوم وتختصرها مثل "تفسير القرآن الكبير" للفخر الرازي ، وكتاب "المبسوط" للسرخسي ، و"بدائع الصنائع" في الفقه للكاشاني . ومع أن مصر تمايزت في هذا العصر بخصوصيتها الفكرية وتجربتها ، فقد تشابهت في كثير من ظروفها العسكرية والاقتصادية والاجتماعية مع المنطقة . وعلى قدر التشابهات والاختلافات كانت الخصوصية . لقد كان من الطبيعي أن تسير الدولة الأيوبية في اتجاه "الإقطاع الفكري" كما سارت غيرها من الدول الإقطاعية آنذاك ، خاصة وأنها كانت تحمل دعوة مذهبية سُنيَّة تحاول فرضها في مصر وتوابعها ضد الدعوة الشيعية/الفاطمية ، وأنها شجعت المذهب السني المحافظ في الفقه والتصوف على نمط الغزالي ، كما أنها كانت تدور ، إلى حد ما ، في فلك الخلافة العباسية التي سيطر عليها السلاجقة ، السُنَّة مذهباً ، والإقطاعيون . لقد تجسد في عصر الأيوبيين مفهوم "السف الصالح" مفهوماً اجتماعياً ثقافياً ، وصار البحث في تراث السلف من الفضائل الثقافية . ظهرت تجليات هذا التوجه في سيادة الاتجاه المحافظ الذي لم يلبث أن تحول إلى التأليف التجميعي الاجتراري[١١٠] . ومما يدل على ذلك بجلاء ، موقف الأيوبيين من ابن عربي والسهروردي ، حيث طورد الفكر الفلسفي لحساب الفكر المحافظ .

بناء على ذلك ترجع إرهاصات التدهور إلى عصر الأيوبيين ، وزادت وضوحاً بعد مجيء الدولة المملوكية التي ظهرت فيها الكثير من المؤلفات الضحلة في مستواها ، رغم الزيادة الكمية في عدد الكتب . وضح ذلك في شكل البحث ونتائجه ، وزيادة الاتجاه المحافظ واتجاه التأليف نحو التجميع والشروح والمختصرات وشروح الشروح . لقد قل الجديد الذي جاء به العلماء ، وقلت الأصالة والإبداع ، وكثرت ألقاب التفخيم في المخاطبات وتراجم العلماء ، وزاد التسجيع في أسماء المؤلفات ، حتى إذا جاء القرن

التاسع الهجري لم يُعثر فيه على مُجَدِّد(١١١) . ورغم بقاء تدريس بعض العلوم في العصر المملوكي ، فإنها تحولت إلى حالة من الضعف . وعلى سبيل المثال سارت علوم الطب والهندسة والحساب والجبر والمقابلة نحو التضاؤل ، حتى أمكن دراستها للفقهاء بعد أن كانت دراستها قاصرة على من يتفرغ لها(١١٢) . كما اضطُهدت الدراسات العقلية ، وأصبح المُشتغل بها يمثل خروجاً عن الجماعة ومروقاً عن التَديُّن ، ومن هنا يمكن فهم قول الإدفوي أن من محاسن "قنا" في عصره خلوها من "مُجسِّماً ولا مُعتزلياً ولا فيلسوفاً"(١١٣) . في الوقت نفسه زاد الاهتمام بالعلوم الدينية/الصوفية ، وإن صوحب بنوع من الجمود والاهتمام بالأمور السطحية . بل لقد تحول الاهتمام في نهاية العصر نحو "العلم اللدني" الذي لا يعتمد على دراسة ولا علم ، بل على "إلهامات ربانية" اختلقوها لأنفسم . وها هو علي الخوّاص "كان أُمّيّاً لا يَقْرأ ولا يَكْتُب" ومع ذلك "كان يتكلم على معاني القرآن العظيم والسُّنَّة المُشَرَّفة كلاماً نفيساً تحيَّر فيه العلماء ، وكان محل كشفه اللوح المحفوظ"!(١١٤) . ورغم زيادة عدد المدارس ، لم توجد سياسة تعليمية للدولة ، وكانت الدوافع الدينية والسياسية من أهم دوافع إنشاء المؤسسات التعليمية . تلك كانت مجمل الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والفكرية في مصر في العصر المملوكي ، فما مدى انعكاسها على التصوف ومجتمعه آنذاك؟ .

إن الأحداث القاسية التي مرت بها مصر إبان تصديها للعدوان الصليبي والتتاري ، فرضت على المصريين حالة جعلت بعضهم يركن إلى الاستسلام ، كما جعلت بعضهم يتلقفون الخرافات باسم الدين ويجعلونها قوام حياتهم ونسيج تفكيرهم ومدار اعتقادهم . لقد اقترنت تلك الحروب بشيوع الأساطير وأحاديث الخوارق التي تعتنقها الجماهير وتدين بها كعقائد راسخة لا تقبل الشك ولا تحتمل التكذيب(١١٥) . في هذه الظروف لم يكن من الغريب أن تصبح أهم كرامة لأحمد البدوي أثناء حياته وبعد وفاته ، إحضاره الأسرى من بلاد الإفرنج ، لأن البدوي عاش ومات في فترة الحروب الصليبية ، حيث كانت حوادث الصراع مع الصليبيين الشغل الشاغل للناس(١١٦) . وعلى كل كان من شأن تلك الظروف العسكرية ، مع طبيعة الاقتصاد الإقطاعي ، أن فُتح الباب واسعاً لدخول طريق التصوف الذي يضمن الناس به الحياة في الدنيا داخل بيوت الصوفية ، والفوز بالآخرة .

لقد كان الوضع كفيلاً بخلق نوع من التّديُّن الخرافي في ريف مصر ومدنها ، وبإيجاد نوع من اللجوء إلى أولياء التصوف ورجاله . ففي الريف كان الفلاح يعيش في حالة من الفقر والجهل والمرض والظلم . من هنا ظهرت حاجته إلى من يُعينه ويقف بجانبه . لذلك ليس من المُستغرب أن يؤمن بكرامات الأولياء ، لأنهم ـ في اعتقاده ـ يمتلكون القدرة على إنبات الزرع وقلب الأعيان ـ مثل قلب الشعير إلى قمح ـ ونُصرة المظلوم إذا استغاث بهم ، وشفاء المرضى ، ووضع البركة في أولاده وحيواناته وصحته!![١١٧] . وفي المدن أيضاً ، حيث أماكن التصوف الكثيرة والشهيرة ، انتشرت ظاهرة اللجوء إلى الأولياء ، بالإضافة إلى ظاهرة اللجوء لبيوت المتصوفة من خانقاهات وزوايا وربط . ومن هنا تبدو أسباب زيادة بيوت المتصوفة في العصر المملوكي . لقد اكتظت القاهرة وغيرها من المدن بجمهور العمال والصُنّاع والباعة والسوقة والسقائين والمكارين والمعدمين وأشباههم ، وهي الفئات التي جمعتها المصادر المعاصرة تحت اسم "العوام" . لقد عاشت هذه الفئات في ضيق وعسر بالقياس إلى المماليك وغيرهم من المُتَنعِّمين ، حتى لاحظ بعض الرحالة الأوربيين الذين زاروا مصر في عصر المماليك أن بالقاهرة وحدها ما بين خمسين ومائة ألف بلا مأوى سوى الطرقات ، وبلا ملبس سوى أسمال بالية[١١٨] . وثمة عبارة تجسد مدى تخلخل البنيان الاجتماعي في مصر آنذاك ذكرها ابن الصيرفي تعليقاً على حوادث سنة ٨٧٥هـ/ ١٤٧٠م ، وتقول كلماتها "أما الناس فصاروا ثلاثة أثلاث ، الغني افتقر ، والمُتكسب ما يفي بنفقته ، والفقير فبعد أن كان يسأل في الرغيف صار يطلب لقمة أو لبابة"[١١٩] .

وسط هذا الجو ، كان أهل التصوف ينعمون بمعاملة خاصة من سلاطين المماليك وزوجاتهم وأمرائهم ، وكانت العلاقات بينهم متنوعة وغنية ، خاصة مع المعتدلين في تصوفهم وعلاقاتهم مع السُلطة ، والمشجعين والمؤازرين لها في سياساتها المختلفة . لقد كانت علاقات نفعية ؛ فالمماليك في حاجة إلى المتصوفة لمكانتهم الدينية/الصوفية لدى المصريين ، ولحاجتهم إليهم أيضاً في إضفاء طابع المشروعية والرضا على حكمهم . بينما كان المتصوفة في حاجة إلى السلاطين لإمدادهم بما يحتاجون إليه وما تحتاج إليه بيوتاتهم الصوفية ، كما أن هؤلاء المتصوفة كانوا قد أصبحوا يمثلون ـ إذا صح القول ـ فئة

اجتماعية لها مصالحها التي تحتاج إلى دعم من الحكام . يبدو أيضاً أن الموقف تأثر بطبيعة تكوين المماليك العسكرية وحياتهم المليئة بالصراعات الدموية ، وبحُكم أن معرفتهم بتعاليم الإسلام كانت بسيطة . لقد أدى ذلك بهم أيضاً إلى الاهتمام بإحياء المناسبات الدينية بإقراء القرآن على نفقتهم ، وتوزيع الصدقات ، والاعتقاد في الأولياء وكراماتهم التي كانت تُحاك باقتدار من قِبلِ المتصوفة وأعوانهم(١٢٠) . وهكذا زاد مع الأيام نفوذ المتصوفة عند سلاطين المماليك لأسباب مختلفة ، واشتدت مع تلك الزيادة العلاقة النفعية المتبادلة بين الطرفين(١٢١) .

لم تقتصر العلاقة النفعية بين الطرفين على السلاطين ، بل امتدت لزوجاتهم . وعلى سبيل المثال غلب التصوف على خوند شكرباي (زوجة السلطان خشقدم) فاتبعت الطريقة الأحمدية ونُسبت إليها ، ولمرات ذهبت لزيارة ضريح أحمد البدوي بطنطا . وعندما ماتت "لم يُغَطَّ نعشها ببشخاناة (غطاء) على عادة الخوندات ، بل جُعل على نعشها خرقة مُرقعة للفقراء ، وجُعل أمام نعشها أعلام أحمدية ، وذلك بوصية منها" . كما اتجه بعض الأمراء هذا الاتجاه . وقد رُويّ أن الأمير حسام الدين لاجين كان "يحب الفقراء ويجمعهم على سماطه" . بل إن الأمير طوقاي العمري (توفي ٨٠٠هـ/١٣٩٧م) كان "نقيب الفقراء"(١٢٢) .

ومما دعم موقف المتصوفة ، انصياع كثير من العلماء والفقهاء لهم . ومن العلماء الذين دخلوا طريق التصوف في العصر المملوكي ، ابن حجر العسقلاني ، وإبراهيم ابن موسى الإبناسي ، والمقريزي ، ومحمود العيني وغيرهم(١٢٣) . وقد كان للشيخ إبراهيم الجعبري مجلس وعظ يطرب فيه السامعين من العامة وأشباههم ، ويلحن فيه في القرآن الكريم والحديث . وعندما عقد القضاة الأربعة بمصر مجلساً لمنعه من الوعظ ، امتنع ثلاثة منهم عن الافتاء بمنعه ، ولم يحكم بمنعه إلا القاضي المالكي "فحين نزل من درج القلعة وقع ، فانكسرت رقبته ، فجاء الثلاثة فقبّلوا رجل الشيخ الجعبري ، وقالوا له : كلنا هالكين لو أفتينا فيك بشيء"!(١٢٤) . وإذ بلغ اعتقاد السلاطين والأمراء والعلماء هذا الحد من الاعتقاد في المتصوفة ، فلا عجب إن اعتقد عامة الشعب فيهم ، وقصدوهم لمشاركتهم في أذكارهم أو لقضاء حوائجهم ، أو حتى الدخول في بيوتاتهم ، وكان إذا تعرض للصوفية أحد بما يمسهم ، قام العامة عليه وأرادوا قتله ، حتى وصفوا "فقراء

الصوفية" بأنهم ملوك الآخرة الذين يدخلون الجنة قبل الأغنياء[١٢٥] .

لعل من المناسب هنا عرض المزيد عن دور مؤسسات التصوف في التعليم ، وعلاقة التعليم والتصوف . لقد سبق القول بأن الإمام الغزالي ، ومن سار على دربه ، كانوا من أسباب النزعة المحافظة التي سيطرت على التعليم بمدارسه السنية في المنطقة ، ومنها مصر منذ العصر الأيوبي . ومع احتلال المغول لبغداد ، هاجر الكثير من العلماء إلى القاهرة حاملين تلك النزعة المحافظة التي غذتها الظروف العسكرية والاقتصادية والاجتماعية . ولما كان المجتمع يتجه للانخراط في التصوف ، فقد حدث الخلط بين التعليم في المدارس ، وبين تربية الصوفية وتلقينهم مبادئ التصوف في مؤسساتهم . يتضح ذلك من الوصايا التي كان يُوصي بها الطالب في مصر في العصر المملوكي ، ومن طبيعة العلاقة بين المدرسين والطلبة . كان على الطالب "أن يتحمل التعب والمشقة في طلب العلم ، مُطهِّراً نفسه وقلبه من سوء الطباع كالغش والحقد والحسد ، فإن العلم صلاة السر وعبادة القلب وقربة الباطن . وكما لا تصح الصلاة إلا بطهارة الظاهر ، فكذلك لا يصح العلم إلا بطهارة الباطن . ويجب على الطالب أن يُفوِّض أمره إلى أستاذه واستشارته في كل ما يُقْدِم عليه . . وعلى الطالب أن ينقاد لشيخه في كل أموره ، ويستشيره فيما ينوي القيام به من الأعمال ، مُحافظاً على حُرمته ، مُتقرباً إلى الله بخدمته" . بل لقد كان بعض الطلبة يتبركون بأسماء شيوخهم[١٢٦] . هكذا اختلط التعليم بالتصوف في العصر المملوكي . ففي الكُتّاب كان يقوم بالتعليم "فقيه" صوفي في أغلب الأحوال . أما المدرسة فأصبحت مكان عبادة ودرس ، تماماً كما كان المسجد قبل إنشاء المدارس . ولم تتميز المدرسة عن المسجد آنذاك إلا بمساكن الطلبة التي كانت تُلحق عادة بالمدارس ليعيش بها الطلاب والمدرسين . كما أصبحت المدرسة أقرب ما تكون إلى الخانقاة ، بل وخانقاة بالفعل ، حيث كان الطلبة في بعض الأحيان هم أنفسهم الصوفية النازلين بالخانقاة . بل واشترط كثير من الواقفين صفات علمية/صوفية يجب أن تتوافر في المدرس ، ومنها "أن يكون من أهل العلم والصلاح ، له قدمٌ عالٍ في شروط طريق السادة الصوفية ، سُنيّ الاعتقاد ، حافظاً لنقول الفقهاء وأقاويل العلماء ونصوص الإمام الشافعي ومن بعده من الصحابة"[١٢٧] .

فإذا أخذنا التعليم في الخانقاه كمثال ، وجدنا تقارباً كبيراً بين مهامها ومهام

المدرسة ، خاصة وأن الخانقاة سبقت المدرسة في تطورها لتقوم بوظيفة التعليم بالإضافة إلى التصوف ؛ مثلما كان الأمر في خانقاة مغلطاي الجمالي ، حيث رتبت دروس العلم للصوفية . ومن الخانقاهات التي قامت بدور المدارس : الخانقاة الجمالية ، والخانقاة المهمندارية ، والخانقاة الجاولية . ومن المدارس التي اختلط فيها الأمر وقامت بدور الخانقاة : المدرسة الصاحبية البهائية ، والمدرسة الظاهرية(١٢٨) . بل لقد أصبح من الممكن أن يؤدي المبنى الواحد وظائف تعليمية/دينية/صوفية في وقت واحد . والمثال على ذلك نجده في مدرسة وخانقاة الظاهر برقوق ، أولى المنشآت المعمارية في دولة المماليك الجراكسة ، حيث افتتحت مدرسة وخانقاة في عام ٧٨٨هـ/ ١٣٨٦م ، ثم أُقيمت فيها خطبة الجمعة في العام نفسه(١٢٩) .

ومع ذلك كان يوجد نوعين من التعليم داخل الخانقاة : التعليم الذي يرتب الصوفي للاشتغال به داخل الخانقاة ، والتعليم الحر الذي يمكن أن يتعلمه الصوفي ، كعلوم الشريعة والحديث والتفسير وأصول الدين واللغة العربية من نحو وصرف وبديع وبيان(١٣٠) . وعلى كل فما سبق يوضح عدم وجود مكان للعلوم الرياضية والطبية والفلسفية وغيرها من العلوم التي ترقى بالفكر والمجتمع . لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد . فحتى تلك العلوم الدينية التي كانوا يدرسونها ، ورغم كثرة عددها ، كانت متدنية أحياناً في مستواها الفكري . ومن هنا لا يمكن مُسايرة مُبالغات البعض في تصوير الدور الفكري للخانقاة في العصر المملوكي ، وكأنها كانت منقطعة عن الواقع الفكري في مصر(١٣١) .

أما الدور الفكري الذي قامت به الربط فكان أقل من دور الخانقاة ، لكنها لم تخل من النشاط التعليمي ، حيث احتضنت بعض الربط دروساً في الفقه وحفظ الأوراد ، إلى جانب العبادة . ويعتبر رباط الآثار مثالاً على ذلك(١٣٢) . وبوجه عام اختلفت الناحية التعليمية في الزوايا والربط عن الخانقاهات ؛ إذ أن معظم شيوخ الخانقاهات كانت لهم الحرية في ترتيب الدروس اعتماداً على شُهرتهم في الأوساط العلمية ، وقدرته على أن يوفر لمن يحضر دروسه من الطلبة بعض المعاليم التي تُعينهم على معيشتهم واستمرارهم في تحصيل العلم(١٣٣) .

* * *

كان من الطبيعي أن تؤثر التطورات في المجتمع المصري في العصر المملوكي على التصوف الذي شهد العديد من التطورات ، أولها زيادة عدد بيوت المتصوفة ، التي انتشرت بشكل غير مسبوق في صورة خانقاهات وربط وزوايا وجوامع ومساجد . وبينما كان مشيدو الخانقاهات في عصر المماليك البحرية من السلاطين والأمراء ومشايخ الصوفية ، فإن بُناتها في عصر المماليك الجراكسة كانوا من السلاطين الذين اهتموا كثيراً بعمارتها ورصد الأوقاف عليها[١٣٤] . من ناحية أخرى شهد التنظيم الداخلي للخانقاهات بعض التطورات : من حيث رئاستها ، والشروط المنظمة للحياة داخلها بشكل يكفل انتظام الصوفية فيها ، وعدم تغيُّبِهم . كانت هناك شروطاً مُنَظِّمَةً للعبادة في الخانقاة ونزول الصوفية فيها ، ولتنظيم المهام الدينية/الصوفية والتعليمية داخلها ، وللحج وزيارة القدس والأهل والمرضى ، والأعياد ، ونظام عمارتها وإصلاحها . كما شهد العصر المملوكي وجود الخلاوي داخل الخانقاهات ، وبناء المساجد بجانبها لإقامة صلاة الجمعة[١٣٥] . ومن مظاهر التطور أن الخانقاة أصبحت مؤسسة صوفية متعددة الوظائف . فبالإضافة إلى الوظيفتين الدينية/الصوفية والتعليمية ، قدمت خدمات اجتماعية متعددة ، وكان المقيمون فيها يتمتعون بنوع من الرعاية الاجتماعية من ملبس ومأكل ومسكن ، وأيضاً بنوع من الرعاية الصحية . وقد قدمت الخانقاة هذه الخدمات بما اشتملت عليه من وحدات معمارية استُخدمت كمرافق للاستعمالات المختلفة ، وبما تحويه من عاملين[١٣٦] .

ومع ذلك انعكس تدهور الأوضاع في أواخر الدولة المملوكية على مؤسسات التصوف بشكل واضح ، ومنها الخانقاة التي زادت أعداد الواردين إليها بشكل لم يتناسب مع إمكانياتها العادية . ورغم الأرزاق الكثيرة التي كانت ترد إلى الخانقاهات ، فإن العصر كان يتميز بالمجاعات والأوبئة والفقر العام ، مما ضاعف من مسئولياتها . والحقيقة التي يُجمع عليها الباحثون في العصر المملوكي هو التشابه بين الخانقاهات والربط والزوايا ، حتى أن ابن بطوطة عندما زار مصر لم يستطع التفرقة بين الخانقاة والزاوية . ولم يأت عصر المقريزي حتى أصبح الرباط خانقاة صغيرة ، بل إن هناك من الخانقاهات ما كان بها من الصوفية ما يماثل من حيث العدد ما كان موجوداً ببعض الربط[١٣٧] .

أما الربط فزاد عددها في مصر في العصر المملوكي وتعددت أنواعها . فمنها ما

اختص بالدفاع عن البلاد ، وكانت تلك مهمة ذات صبغة عسكرية تطلبت إقامة الحاميات وتزويد الرباط بكل ما يلزمه . وقد بقي هذا النمط من الربط بالمدن الساحلية حتى أواخر العصر المملوكي . وهناك ربط خُصصت للضيافة واستقبال الوافدين الغرباء . وهناك ربط أخرى ألحقت بالخانقاة كرباط برسباي الذي ألحق بخانقاته بالتربيعة[١٣٨] . وقد استخدم الرباط في بعض الأحيان كمسجد تقام فيه الصلاة ، مثل رباط الأقوم[١٣٩] .

أما الزوايا فزادت أعدادها بصورة كبيرة . ومن زوايا هذه الفترة زاوية الشيخ خضر ، وزاوية الجميزة ، وزاوية الجعبري ، وزاوية ابن منظور ، وزاوية الظاهري ، وزاوية الدمياطي ، وزاوية عز الدين يوسف ، وزاوية نصر ، وزاوية الحفصي ، وزاوية إبراهيم الصائغ ، وزاوية تقي الدين[١٤٠] . وقد انقسمت الزوايا من حيث منشئيها إلى نوعين : الزاوية التقليدية المقامة بواسطة شيخ معين وبأمواله الشخصية ، والزاوية المقامة عن طريق هبة من أحد رجال الطبقة الحاكمة ، وتلك كانت تؤسس لهدف معين[١٤١] . أما من حيث ساكنيها فهناك الزاوية الفردية التي تحمل أسماء ساكنيها أو منشئيها ، كزاوية الشيخ خضر . وهناك الزاوية الجماعية التي سكنتها مجموعة من المتصوفة[١٤٢] مع أن هذا يعني خروجاً عن الطابع الانفرادي للزاوية . وهناك من الزوايا ما أُنشئ لشيخ واحد ، ثم التف حوله المريدون ليأخذوا العهد على يديه ، فأصبحت الزاوية مقراً للشيخ المنقطع للعبادة من ناحية ، ومقراً لبعض مريديه من ناحية أخرى ، وبالتالي أصبحت مثلها مثل الخانقاة والرباط[١٤٣] .

وبمتابعة تطور الزاوية في العصر المملوكي ـ وخاصة الجركسي ـ نجد أنها تطورت من مكان للعبادة ، إلى مأوى لغير القادرين على الكسب ، والهاربين من قسوة الحياة من الفقراء والمساكين والغرباء (كالأحباش والأعجام)[١٤٤] . كما قام بعض مشايخ الزوايا بحماية ساكنيها ضد جور السلطات ، وشاركوا في حل الخصومات بين الناس أو بين العائلات التي كانت تدعوهم للعب دور المصلحين . وإذا كانت بعض الزوايا قد مارست الدور الفكري من خلال قيامها بالدور التعليمي للقاطنين فيها والمترددين عليها ، فإن بعض الزوايا استُخدمت كزاوية ـ مسجد ، أو كزاوية ـ رباط . وهذا النوع كان مستقلاً نسبياً عن الطبقة الحاكمة . وبناء على ما سبق نستطيع القول أن نمو قوة الزوايا وشيوخها كانت نتيجة لعدد من المشكلات المُتفاقمة ، والتي كان منها الظلم الاجتماعي الذي تسبب فيه

التدبير السيء لمالية الدولة ، ونمو الفجوة بين المصريين والطبقة الحاكمة الغارقة في مشكلاتها ، ونقص أي مشاركة رسمية من قبل الطبقات التي استطاعت إثبات حاجتها للمشاركة[١٤٥] .

هكذا تطورت بيوت الصوفية/المتصوفة في مصر في العصر المماليكي وتطورت مهامها . ورغم اهتمام السلاطين فمن دونهم ببيوت الصوفية ، فإن التدهور الاقتصادي منذ أواخر القرن الخامس عشر الميلادي انعكس على تلك البيوت بأنواعها وعلى المتصوفة ، فبدأ الحكام يُضَيِّقون على مواردهم المادية . وها هو الغوري "تضيق عينه ، فقطع ضحايا الزوايا والمزارات التي بالقرافة وغيرها من زوايا الأعاجم ، فحصل لهم كسر خاطر"[١٤٦] .



ومن التطورات التي حدثت للتصوف في العصر المماليكي انتشار الطرق الصوفية بشكل غير مسبوق ، وزيادة عددها وعدد مريديها ، وتغيُّر تنظيماتها الداخلية . فالطريقتان الأحمدية والرفاعية وُجِدَتا في العصر الأيوبي ، لكن انتشارهما الكبير وزيادة أتباعهما إنما حدث في العصر المماليكي . كما ظهرت طُرقاً جديدة لاقت هي الأخرى انتشاراً كبيراً بين السكان ، ومنها الطريقة البرهامية ـ نسبة إلى إبراهيم الدسوقي ـ والطريقة الشاذلية – نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي ، وكان أبو العباس المرسي (توفي ٦٨٦هـ) أبرز من قام على هذه الطريقة بعد وفاة الشاذلي ، ثم خلفه تلميذه ابن عطاء الله السكندري (توفي ٧٠٩هـ)[١٤٧] . والمُتابع لتراجم متصوفة مصر في ذلك العصر يجد أن انتساب الرجل لإحدى الطرق الصوفية كان يمثل ظاهرة ، حيث التصقت أسماء الطرق بأسماء الناس آنذاك ، كأن يُقال : إبراهيم الشاذلي ، ومحمد الزفتاوي الأحمدي ، أو إسماعيل الرفاعي[١٤٨] .

كما شهد العصر المماليكي خفوت تيار التشيع في التصوف المصري نتيجة الجهود السابقة ضده ، وهي الجهود التي استمرت في عصر دولة المماليك البحرية . ومع أن المصريين اتجهوا اتجاهاً هادئاً في تصوفهم ، بالتركيز على حب آل البيت واحترام ذكراهم وأماكن دفنهم . . فمن الواضح أنهم لم يتركوا مُمارسة بعض مبادئ التشيع ، والصوفية منها

على وجه التحديد ، سواء كان ذلك بوعي أو بدون وعي . فهاهم يهتمون بالمشاهد المنسوبة لآل البيت ، ويتبركون بزيارتها ، خاصة في يوم عاشوراء . بل وصل الأمر إلى أن الناس كانوا يتبركون "بمشهد ثنا وثنا" اللتان يُعتقد أنهما من أولاد جعفر الصادق . هذا بالإضافة إلى وجود بعض الزوايا التي كان المقيمون فيها ينتمون إلى التصوف الشيعي ؛ مثل زاوية اليونسية التي كانت طائفة اليونسية تقطنها ، مع كونها طائفة من غُلاة الشيعة[١٤٩] . بناء على ذلك بقيت بعض آثار التشيع ، ومنها الاهتمام بيوم عاشوراء في الصعيد بوجه خاص . وفي حديثه عن قنا ذكر الإدفوي "ومنها إبراهيم بن عرفان القنائي (توفي ٦٤٤هـ) وكان من الفقهاء الحُكّام ، حسن الاعتقاد في أهل الصلاح ، يُقال أنه كان يتصدق في كل سنة في يوم عاشوراء بألف دينار"[١٥٠] .

من ناحية أخرى شهد العصر المماليكي استمرار التيار المؤيد لآراء ابن الفارض وابن عربي وعبد القادر السهروردي وعبد القادر الجيلي ، وهو تيارٌ تميَّز أيضاً بحُبِّ آل البيت . ومع أن هذا التيار قُوبل بالرفض من بعض علماء السُنّة ، فإنه لقي إقبالاً من بعضهم ، بل ومن بعض السلاطين ، ومن العامة ، وهو ما توضحه الحادثة التالية . ففي سنة ٨٧٥هـ/ ١٤٧٠م حدث خلاف بين العلماء بالقاهرة حول بعض الأبيات التي قالها عمر بن الفارض في قصيدته التائية . وفي حين رماه فريق من العلماء بالفسق والكفر "ونسبوه إلى من يقول بالحلول والاتحاد" ، فإن فريقاً دافع عنه ، وكتب جلال الدين السيوطي كتاباً سمّاه "قَمْع المُعارض في الردّ عن ابن الفارض" . ووقعت المشاحنات ، وانتهى الأمر إلى السلطان قايتباي الذي بعث بسؤال حول صحة ذلك من عدمه إلى الشيخ زكريا الأنصاري . أجاب الأنصاري بصحة كلام ابن الفارض وخطأ معارضيه . ومن خلال عرض ابن إياس لما حدث للمعترضين على ابن الفارض من مصائب ، يتضح لنا مدى تقبُّل المجتمع لفكره . لقد عُزل ابن الشحنة عن قضاء الحنفية وأصابه المرض "وذُهل وسُلب العلم" . أما البقاعي فثارت العامة عليه ، وكادت أن تقتله "وحصل له من الأمراء ما لا خير فيه ، فهرب واختفي حتى توجه إلى مكة ، فمات هناك" . وحدث ما يُشبه ذلك لكل من اعترض على ابن الفارض . أما أولئك الذين ساندوه فنالهم كل خير "وظهرت بركته فيهم"[١٥١] .

لقد ذهب الكثير من صوفية مصر في العصر المماليكي إلى القول بـ"الحب الإلهي" و"المشاهدة" و"وحدة الوجود" وهو ما ظهر في أدبهم وتراجمهم . فإبراهيم الدسوقي -على سبيل المثال- أظهر وحدة الوجود في شعره ، وتحدث عن مرتبة القطبية ، وما لهذه الرتبة من مكانة الحقيقة المحمدية ، وغير ذلك من الأمور[١٥٢] . أما آراء ابن عربي فحدث الانقسام حولها ، وكان هناك من دافع عنها ومن هاجمها ، وهو ما يؤكد على وجود أتباع لفكر ابن عربي المنادي بالحلول والتجسد . لقد أقبلت على فكره طائفة صوفية من المعجبين به والمدافعين عنه ، ومنهم جلال الدين السيوطي الذي ألف كتاباً في الدفاع عن ابن عربي سماه "تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي"[١٥٣] . والشيخ نصر بن سليمان أبو الفتح المنبجي "الناسك القدوة" الذي كان يتغالى في محبة ابن عربي . وركن الدين بيبرس الجاشنكير ، ومحمد بن عطية الاسكندري الذي تأثر بآراء الصوفية وتُلمح نظرية الحلول في شعره[١٥٤] . ومع ذلك كان هناك من وقف ضد آراء ابن عربي ، ومنهم تقي الدين أحمد بن تيمية الذي جعله من "صوفية الملاحدة الفلاسفة" وألَّف الكثير في الرد على أفكاره وجعله من "أولياء الشيطان"[١٥٥] . كذلك برهان الدين البقاعي (توفي ٨٨٥هـ/١٤٨٠م) الذي هاجم ابن عربي واتهمه بأنه "يسعى في إبطال الدين من أصله ، بما يحل به عقائد أهله"[١٥٦] .

وهناك حادثة مهمة تدل على مدى حدوث الاختلاف حول فكر ابن عربي . ففي جمادى الآخرة ٨٨٧هـ/١٤٨٢م توفي رجل يُقال له "يحي بن حجي" وأُحيلت تركته على شمس الدين الحلبي لحصرها ، فوجد بين كتبه كتاب "الفصوص" لابن عربي . فأصرَّ على حرقه ، مُتهماً مؤلفه بالكُفر . وقد كان هذا الموقف مدعاة للاختلاف بين "الحلبي" وغيره وغيره من العلماء ، للدرجة التي كادت تودي بحياة "الحلبي" ، فاكتُفي بـ "تعزيره وكشف رأسه" نتيجة لموقفه من كتاب "الفصوص"[١٥٧] .

كما شهد التصوف آنذاك وجود بعض الطوائف التي لم تكن موجودة في مصر قبل العصر المماليكي ، ونقصد بها طائفة القلندرية[١٥٨] وطائفة الملامتية[١٥٩] . لقد كان بالقاهرة زاوية للقلندرية أنشأها الشيخ حسن الجوالقي القلندري "الأعجمي" في فترة سلطنة كتبُغا ، الذي قربه إليه وصحبه معه في أسفاره ، مما وطد مكانته عند الأمراء . وقد

استمرت هذه الزاوية منزلاً لطائفة القلندرية في مصر ، وكان لهم بها شيخ "وعدد موفور"(١٦٠) . أما الملامتية فوجد بعضهم في مصر آنذاك ، ومنهم بركات الخياط ، ونصر المجذوب "الذي كان شيخاً ملامتياً عرياناً دائماً ، ليس عليه إلا سراويل من جلد وطرطور من جلد ، محلوق اللحية ، يشتم السلطان فمن دونه ، ويحتمله الناس"(١٦١) .

والحقيقة أن ظهور القلندرية والملامتية وحصولهم على نوع من القبول في مصر آنذاك إنما يعود أيضاً إلى الأعداد الكبيرة من المتصوفة الأعاجم الذين وفدوا إلى مصر في ذلك الوقت وشكلوا أحد خصائص التصوف المصري . لقد عاش في مصر العديد من المتصوفة الأعاجم ، ومنهم الشيخ مبارك الهندي الحلاوي صاحب زاوية الحلاوي ، والشيخ تقي الدين رجب بن أشيرك العجمي الذي كان له زاوية أنشأها له الناصر محمد بن قلاوون ، والشيخ إبراهيم الصائغ العجمي الذي عمَّر له الأمير سيف الدين طغاي زاوية ، وكان معروفاً بصناعة الموسيقى "وله نغمة لذيذة ، وصوت مطرب ، وغناء جيد"(١٦٢) . بل لقد كانت رحلات المتصوفة من مصر إلى "بلاد الأعاجم" ـ والعكس ـ من الأمور المُتعارف عليها . فعلى سبيل المثال ذهب "الركن الملطي" شيخ الشيوخ بخانقاة سرياقوس في رحلة إلى الهند ، غاب فيها حوالي إحدى عشرة سنة(١٦٣) . ومما يؤكد الوجود الصوفي الأعجمي أن مشيخة الشيوخ في كل من الخانقاة الصلاحية والخانقاة السرياقوسية كان يتعاقب عليها في كثير من الأحيان شيوخ أعاجم ، والأمثلة على ذلك كثيرة(١٦٤) . ومن الواضح أن للمماليك دور كبير في زيادة الوجود الأعجمي(١٦٥) . فالمماليك انتسب معظمهم إلى تلك البلاد التي جاء منها "الأعاجم" . كما وجد سلاطين وأمراء المماليك في كثير من هؤلاء "الأعاجم" تأييداً لهم في حكمهم لمصر . وفي هذا تبدو مرة أخرى طبيعة العلاقة التعاونية بين المماليك والمتصوفة .

على أن الوجود الأعجمي في التصوف المصري يدعونا لمناقشة ظاهرة الدروشة(١٦٦) والجذب ، وهي الظاهرة التي برزت في ذلك العصر باعتبارها خير ممثل للتصوف الشعبي . لقد ترك الحكام كل الصوفية ليعملوا داخل المجتمع في مجالين : مجال التصوف الشعبي الذي جذب بدوره الجمهور ، والتصوف المنظم الذي جذب عقلية العلماء والفقهاء ، وذلك في محاولة للبحث عن الشهرة والقوة والضرورات الأمنية(١٦٧) .

نشأت هذه الظاهرة من تطرف بعض الصوفية من "الدراويش والمجاذيب" في أرائهم وأفعالهم ، واشتهر هؤلاء في عصر سلاطين المماليك بأفعالهم الغريبة التي زعموا أنها من الدين ، واعتقد الناس فيهم حتى أنهم قصدوهم ، ما بين قاض وأمير وعالم ورئيس . زادت هذه الظاهرة في أواخر العصر المماليكي ، ربما بسبب التدهور العام وزيادة أعداد المتصوفة الأعاجم . ومن مشاهير هؤلاء الدراويش المجاذيب : الشيخ أبو بكر الكليباتي ، والشيخ علي وحيش الذي كانت تصدر منه أفعالاً مُخالفة للدين والأعراف(١٦٨) .

ارتبط ازدهار الدروشة أيضاً بانتشار ظاهرة تعتبر من أهم مميزات التصوف في العصر المماليكي ؛ ألا وهي ظاهرة الكرامات التي تعتبر إحدى الأمراض الاجتماعية التي فشت أنذاك ، بعد أن بالغ البعض في التوسل بالأولياء والمشايخ لتحقيق المآرب والغايات ، ونسبوا إليهم خرافات كثيرة خارقة للعادة(١٦٩) . كان هذا نتيجة الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية(١٧٠) ولأن في الكرامات عزاء للفقراء وقليلي الثقافة ، ومن خلالها يخلقون لأنفسهم دنيا من المجد الموهوم يعوضون بها ما ضاع عليهم من حظوظ الحياة . ومن المؤكد أن هذه الأمور لا تسود إلا في عصور الضعف السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري ، حين تصبح الأمة فارغة الأيدي من سلطان الجاه والمال(١٧١) .

تمتع الأولياء الكبار أمثال عبد الرحيم القنائي ، وأحمد البدوي ، وأبو الحسن الشاذلي ، وإبراهيم الدسوقي بنصيب الأسد من كرامات ذلك العصر . والقنائي على سبيل المثال "اتفق أهل زمانه على أنه القطب المُشار إليه ، وأن كراماته مُستغنية عن التعريف ، وتكثُر عن أن يَسَعَها تأليف أو يقوم بها تصنيف . واتفق أهل بلاده على تجربة الدعاء عند قبره يوم الأربعاء ، ويدعون أنه ما حصلت لإنسان ضائقة وفعل ذلك إلا وفرَّج الله عنه"(١٧٢) . وبعد الأولياء الكبار كان يأتي المشايخ الأقل نفوذاً ، لكنهم كانوا يؤثرون في مناطق دفنهم ، خاصة في الريف ومناطق سكنى عامة الشعب في المدن ، حيث إن قوماً من المُتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والمدارك التي وراءه ، واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعليمهم في إماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر" (١٧٣) . وخلال رحلته الشهيرة ، تحدث ابن بطوطة عن كثير من الكرامات وشيوخ

الكرامات في مصر في العصر المماليكي ، في الوجهين البحري والقبلي ، وفي الريف والمدينة ، مع ملاحظة أن ابن بطوطة كان يؤمن بالكرامات[١٧٤] .

ويبدو أن الظاهرة زاد انتشارها في القرن التاسع الهجري ، حيث نعثر على كثير من الكرامات الخارقة للعادة ، ليس عند الشيوخ الكبار فقط ، بل وعند المجاذيب والدراويش المغمورين . ومن أشهر شيوخ الكرامات آنذاك حسين الجاكي ، وشمس الدين الحنفي ، وأحمد الزاهد ، وأبو علي ، وعلي العياشي ، ومحمد السَّدَّار ، وسويدان المجذوب ، وشرف الصعيدي ، وحسن المطراوي ، ومحمد الغمري ، ومحمد بن زرعة المصري . وذكر ابن إياس أنه في عام ٩١٥هـ/١٥٠٩م ظهرت بقليوب بنت دون البلوغ ، اشتهر عنها أنها "تُقيم المُـقـعَـد ، وترُد بصـر الأعـمى ، وحُكي عنهـا من هذا النمط أشـيـاء غـريبـة ليس لهـا صحة"[١٧٥] .

ومن مظاهر تطور/تغيُّر التصوف وانتشاره في مصر إبان العصر المماليكي ، ظاهرة إحياء الموالد المتصلة بذكرى شيوخ الصوفية الكبار والصغار . ارتبط الاهتمام بموالد الأولياء بظاهرة انتشار الكرامات ، حيث استتبع الاعتقاد الكبير بكرامات الأولياء العناية الفائقة بإحياء موالدهم السنوية في الجهة أو البلد التي فيها قبر/ضريح الولي . ومن هنا اختلف الأولياء من حيث المكانة الاجتماعية التي ارتبطت بما حققوه من كرامات رواها الأتباع والمريدون عن "وليهم" . وقد اهتم بعض السلاطين بإحياء الموالد . فعلى سبيل المثال قام قايتباي برعاية الموالد وأمر بإقامتها ودعوة الخليفة والأعيان إليها[١٧٦] ، بل كان أول من أحدث الاحتفال بمولد السيدة نفيسة في سنة ٨٨٩هـ/١٤٨٤م ، وهو المولد الذي أطلق عليه "مولد الخليفة"[١٧٧] وكان الناصر بن قايتباي أيضاً ممن اهتم بالموالد . أما عامة الناس فبلغ اهتمامهم بأمر الموالد والدعوة إلى حضورها أنهم كانوا يفخرون بالأعداد الكبيرة التي حضرت إلى المولد ؛ كأن يقولون "جاء حُجَّاج هذه السنة لمولد السيد البدوي من الشام وحلب أكثر من حُجَّاجِ الحرمين"[١٧٨] . ومن أهم موالد هذا العصر مولد أحمد البدوي ، ومولد عبد الرحيم القنائي ، ومولد أبو الحجاج الأقصري ، ومولد إسماعيل الإنبابي ، ومولد سويدان المجذوب وغيرها .

وقد تميزت الموالد بأنها كانت مناسبات للترفيه والترويح واللعب والتجارة أكثر من كونها احتفالاً بالأموات من المشايخ . وقد وصف ابن إياس مولد إسماعيل الإنبابي سنة ٩٢٠هـ قائلاً : "وفي ليلة الثلاثاء ثاني عشرة ربيع الآخرة كانت ليلة سيدي إسماعيل الإنبابي ، وكانت من الليالي المشهورة ، وخرجت الناس فيها عن الحد في القصف والفرجة . وضُرب في الجزيرة التي ببولاق تجاه الرصيف فوق الخمسمائة خيمة ، وكانت الناس في أمن ورخاء ، وكان في الرمل سوق حافل بدكاكين مبنية ، ونقلوا إليها أفخر البضائع ، وكثُر هناك البيع والشرى على المتفرجين"[(١٧٩)] .

ومن خصائص تطور التصوف وانتشاره في مصر في العصر المماليكي ، ظاهرة تصوف النساء . لقد سلكت بعض نساء القاهرة آنذاك طريق التصوف ، وشاركن مشاركة فعالة في حركة التصوف ، فلبسن الخرق كما لبسها المتصوفة الرجال ، وأطلق عليهن "الشيخات" . ولازمت هؤلاء المتصوفات الزوايا والربط التي خصصت لهن تحت رئاسة شيخاتهن . بل إن هذا العصر شهد أيضاً ميل بعض زوجات السلاطين للتصوف والمتصوفة ؛ مثل خوند شكرباي زوجة الظاهر خشقدم التي وصفت بأنها "تميل إلى طريقة الفقهاء ، ولبست الخرقة الأحمدية" . وامتازت الزوايا الخاصة بالنساء بشدة الضبط والمواظبة على وظائف العبادات [(١٨٠)] . كما وجد في مصر آنذاك عدة ربط خاصة بالنساء مثل : رباط الأندلس ، ورباط السعدي ، ورباط زوجة إينال بالخرنفش ، ورباط البغدادية الذي كان بالقرب من خانقاة بيبرس ، وعنه قال المقريزي "بنته الست جليلة تذكار باي خاتون ابنة الملك الظاهر بيبرس سنة ٦٨٤هـ للشيخة الصالحة زينب ابنة أبي البركات المعروفة ببنت البغدادية ، فأنزلتها به ومعها النساء الخيرات ، وما برح إلى وقتنا هذا (أي وقت المقريزي) يُعرف سكانه من النساء بالخير ، وله دائماً شيخة تعظ النساء وتُذكرهن وتُفقههن ، وتُودَعُ فيه النساء اللاتي طُلِّقْنَ أو هُجِرْنَ حتى يتزوجن أو يرجعن إلى أزواجهن ، صيانة لهن لما كان فيه من شدة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات"[(١٨١)] . وبناء على ذلك اشتهرت الكثير من متصوفات ذلك العصر ، مثل أم الهنا ، وعائشة الباعونية وغيرهن[(١٨٢)] .

هوامش الفصل الأول

(١) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد ٢٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٨ ،ص٤٣ ، ٤٤. عبد الرحمن أمين أبو راس : شيخ الشيوخ بالديار المصرية في الدولتين الأيوبية والمملوكية ، مكتبة عالم الفكر ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ١٨ .

(٢) أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٨٠ ، ٨١. سعيد عبد الفتاح عاشور : السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٦٧ ، ص٣٣ . عامر النجار : الطرق الصوفية في مصر ، نشأتها ونظمها وروادها ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٦ ، ص٨٧ .

(٣) أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٨٠ ، ٨١ .

(٤) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية بمصر في عصر الأيوبيين والمماليك ، ج٢ ، المجلد السادس عشر ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص٤٦ .

(٥) الكندي : ولاة مصر ، تحقيق : حسين نصار ، دار صادر ، بيروت ، د .ت .ط ، ص٩٥ . حسن أحمد محمود : الكندي المؤرخ ، سلسلة الأعلام ، عدد ١٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧ ، ص٩٠ ، ٩٢ .

(٦) الربط : جمع رباط ، والرباط في الأصل هو المكان الذي يجتمع فيه الفرسان ويتكأكئون متأهبين للقيام بحملة . قال ابن سيدة : الرباط من الخيل الخمس فما فوقها . والرباط والمرابطة ملازمة ثغر العدو ، وأصله أن يربط كل واحد من الفريقين خيله ، ثم صار لزوم الثغر رباطاً . والرباط : المواظبة على الأمر . ويتصل الرباط أيضاً اتصالاً وثيقاً بمعنى تجهيز نقلة البريد والقوافل بالخيل . وقد مر الرباط في تطوره بمرحلتين متميزتين اختلفت فيهما وظيفته ، وهما المرحلة العسكرية ، ثم مرحلته التالية التي تحول فيها إلى منشأة دينية اجتماعية . على أن الكلمة أطلقت منذ عهد متقدم على منشأة دينية وحربية في آن ، واختص المسلمون بها دون غيرهم . والمقيم في الرباط مرابط . والرباط هو بيت الصوفية ومنزلهم . ولكل قوم دار ، والرباط دارهم . وقد شابهوا أهل الصفة في ذلك ، والمجاهد المرابط يدفع عمن وراءه . والمقيم في الرباط على طاعة الله يدفع به وبدعائه البلاد عن العباد والبلاد . وقد ورد عند السهروردي حديثاً نصه "إن الله تعالى ليدفع بالمسلم الصالح عن مائة من أهل بيته ومن جيرانه البلاء" . وبالطبع تغيرت نظرة المسلمين للرباط ولفقت الأحاديث النبوية لتتفق مع ما أصبح عليه الرباط بعد ذلك . السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، ص٨١ ، ٨٤ . المقريزي : الخطط ، ج٢ ، دار صادر ، بيروت ، طبعة منقولة عن طبعة ١٢٧١هـ ، ص٤٢٧ . دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد العاشر ، العدد الأول ، إشراف : أحمد الشنتناوي ، إبراهيم زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس ، مراجعة : محمد مهدي علام ، مادة رباط ، ص١٩ . نولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص٤٣ ، ٤٦ . عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلحات الصوفية ، ص١٠٨ ، ١٠٩ . محمد سيف النصر : منشأت الرعاية الاجتماعية بالقاهرة حتى نهاية

عصر المماليك ، دكتوراة غير منشورة ، آداب سوهاج ، قسم الآثار الإسلامية ، ١٩٨٠ ، ص٣٥٣ .

(٧) ورد في سورة الأنفال قول الله عز وجل "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شئ في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون" . الآية ٦٢ ، سورة الأنفال .

(٨) حسن أحمد محمود : قيام دولة المرابطين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، د .ت .ط ، ص١٢٨-١٣٧ .

(٩) المقريزي : الخطط ، ج١ ، ص٧٩ .

(*) رمت سياسة الحكم الأول (١٨٠-٢٠٣هـ) في الأندلس لإقصاء الفقهاء عن التدخل في شئون الدولة ، وقصر عملهم على إقامة الشعائر الدينية والفصل في القضايا ، فثارت ثائرتهم وأخذوا يسبونه ، وحرضوا العامة على العصيان . وثار المولدون والإسبان في قرطبة وطليطلة ، وقاد ثورة قرطبة الفقهاء ، فقاتلهم الحكم وأوقع بهم ، وهدم دورهم ومساجدهم ، وأصبحوا مجموعة من المغامرين البحريين . وقد ألجأتهم الظروف بعد إحدى غزواتهم إلى إرساء سفنهم على شاطئ الاسكندرية لابتياع ما يصلحهم من المعاش ، وشحن سفنهم بالمؤن والأقوات التي تكفيهم لموسم غزوهم التالي . تمكنت هذه الطائفة من استغلال الأحوال السياسية في مصر واضطراب العرب النازلين بالاسكندرية ونواحيها من لخم وبني مدلج وتمكنوا من النزول بأرض الاسكندرية والاشتراك في الصراعات القائمة بها ، بل وتمكنوا من الاستبداد بشئونها سنة ٢٠٠هـ وتأسيس إدارة أندلسية بها . صمم الخليفة المأمون على طرد هذه الطائفة من الاسكندرية ، فسيَّر إليها في ٢١٢هـ/٨٢٨م جيشاً من الخراسانيين بقيادة عبد الله بن طاهر بن الحسين الذي حاصر الاسكندرية وأرغم الأندلسيين على التخلي عنها على مال بذله لهم بشرط أن يخرجوا منها إلى حيث أرادوا من جزائر الروم ، فاختاروا أقريطش . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ج٢ ، ط١٠ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص٢٣٤ ، ٢٣٥ . أحمد الطوخي : مصر والأندلس ، دراسة في العلاقات ، مركز الدلتا للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، ١٩٨٨ ، ص٢٥ ، ٢٦ .

(١٠) الكندي : ولاة مصر ، ص١٨٦-١٨٨ .

(١١) ذو النون المصري : أصله من الأقباط الأثيوبيين ، لكنه ولد في مصر (في أخميم أو النوبة) وكان من شيوخ الصوفية الأجلاء . حدَّث عن الأئمة مالك والليث وابن لهيعة ، وروى عن الجنيد وآخرين . ويعتبر في نظر كثير من القدماء والمحدثين المؤسس الحقيقي للتصوف الفلسفي في الإسلام . صنف في الأحوال والمقامات ، وكانت له نظرية في المعرفة ونظرية في المحبة ، وهو أول من وضع تعريف لحالتي الوجد والسماع ، بالإضافة إلى المصطلحات الصوفية الإشراقية . كما نقل مصطلحات من علوم إسلامية كعلم الكلام وأضفى عليها مسحة صوفية . ومن ذلك أيضاً علم التوحيد الذي كان أول من عرَّفه تعريفاً صوفياً . ويبدو أن مُثُل التصوف والزهد ارتبطت عنده بأوهام صناعة الكيمياء ، وإن كان هناك شك في ذلك . توفي بالجيزة في حوالي عام ٢٤٥هـ/٨٥٩م . عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى ، مكتبة محمد علي صبيح ، القاهرة ، د .ت .ط ، ج١ ، ص٦١-

٧٧ . أبو العلا عفيفي : التصوف . . الثورة الروحية في الإسلام ، ص٩٨-١٠١ . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، ص١٢٦-١٢٨ . بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ، ص٣٠٣ . كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ، ج٤ ، ص٦١ .

(١٢) بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ، ص٣٠٣ ، ٣٠٤ .

(١٣) وصل الإمام الشافعي مصر سنة ١٩٨هـ/٨١٣م وأقام بها وأخذ عنه علماؤها . ولم يمض قرن من الزمان حتى أصبح مذهبه ينافس مذهب الإمام مالك في مصر . ولد الشافعي بغزة سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧م ، ونشأ في مكة ، وتوفي في مصر . مصطفى طه بدر : مصر الإسلامية من الفتح الإسلامي حتى زوال الدولة الإخشيدية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ج١ ، ط٢ ، ١٩٥٩ ، ص١٠٦ .

(*) الزاوية ، وكما يُستدل من مدلولها اللغوي ، موضع للانزواء . والزاوية في الأصل ركن البناء ، وكانت تُطلق في بادئ الأمر على صومعة الراهب المسيحي ، ثم أُطلقت على المسجد الصغير ، أو على المصلاة . كانت الزوايا في البداية أركاناً في المساجد الجامعة ، يأوي إليها مشاهير العلماء ، حيث ينقطعون للتعبد والذكر ، ويلتف حولهم الطلبة والراغبون في تلقي العلم . وبسبب انتشار التصوف تقدمت الزاوية كبناء مستقل ، من كونها مكاناً بسيطاً لعزلة المتصوف إلى كونها مؤسسة كبيرة تخدم طريقة صوفية ، ونمت عمارتها لتخدم حاجات أعضائها وطقوس الطريقة التي تنتمي إليها . كما تطورت الزوايا لتخدم أهدافاً دينية/صوفية ، وسياسية . دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد العاشر ، العدد التاسع ، مادة زاوية ، ص,٣٢٢ محمد سيف النصر : منشآت الرعاية الاجتماعية ، ص٣٧٤ .

(١٤) دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، ص٥٢ .

(١٥) حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، دكتوراة غير منشورة ، آداب سوهاج ، قسم الآثار الإسلامية ، ١٩٨٩ ، ص١٣٣ . وقد أشار إلى أن هذه الزاوية موجودة حتى الآن .

(١٦) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص٩٢ .

(١٧) يرجع السبب في هذا التقسيم إلى أن كل مرحلة شهدت نوعاً من التصوف اختلف عن تصوف المرحلة السابقة في شكله ومفهومه ومضمونه وفي موقف السلطة من صوفية كل فترة ، وموقف الصوفية/ المتصوفة من السلطة . على أن هذا لا ينفي وجود أسس صوفية استمرت طوال الفترات الثلاث .

(١٨) الكندي : قضاة مصر ، طبعة ليدن ، لندن ، ١٩١٢ ، ص٣٧٠ ، ٣٧٣ .

(١٩) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص٧٦ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٩١ . أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : الطرق الصوفية في مصر ، المجلد ٢٥ ، ج٢ ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٦٣ ، ص٦١ ، ٦٢ .

(٢٠) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية بمصر ، ص٤٨ ، ٤٩ .

(٢١) عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ، ص١٦ ، ١٧ .

(٢٢) أبو العلا عفيفي : التصوف-الثورة الروحية في الإسلام ، ص٩٨-١٠١ . محمد مصطفى حلمي :

الحياة الروحية في الإسلام، ص١٢٦-١٢٨ .

(٢٣) الكندي : قضاة مصر، ص٤٤٠ .

(٢٤) حسن الباشا : دراسات في تاريخ الدولة العباسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٥، ص٣٥-٣٩ . محمد الخضري : تاريخ الأمم الإسلامية، دار الفكر العربي، د.ت.ط، ص١٥٧-١٨٠ .

(٢٥) الكندي : ولاة مصر، ص١٨٦، ٢٤٠، ٢٤١ .

(٢٦) محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام، ص١٣٦ .

(٢٧) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية بمصر، ص٤٧، ٤٨ .

(٢٨) اتخذ المأمون الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة، ربما مدفوعاً بنزعاته الفلسفية، وتبعاً لما أشار به قاضيه ابن أبي داءود. وفي سنة ٢١٢هـ أصدر المأمون بياناً جهر فيه بعقيدة خلق القرآن وحاول إرغام جميع رجال الدولة والعلماء على الاعتراف بذلك. وفي سنة ٢١٨هـ رأى أن يقتصر تعيين القضاة على المقرين بتلك العقيدة، بل وأنشأ ديوان المحنة لامتحان من أنكر عقيدته، ومن ثم اضطهد كثيرين لعدم موافقتهم رأيه. استمر الاضطهاد طوال حكم المأمون وحكم خلفيه المعتصم والواثق، ثم انقلب المتوكل على هذه البدعة/المحنة التي تأثرت مصر بها، حيث "ورد كتاب أبي اسحق بن الرشيد على كيدر بن عبد الله ليأخذ الناس بالمحنة، وذلك في جمادى الآخرة سنة ٢١٨هـ فأخذ بها الفقهاء والمحدثون والمؤذنون، فكان الناس على ذلك من سنة ثماني عشرة إلى أن قام المتوكل سنة اثنين وثلاثين ومئتين". الكندي : ولاة مصر، ص٢١٧ . حسن الباشا : دراسات في تاريخ الدولة العباسية، ص٤٢ .

(٢٩) هناك روايات كثيرة عن موقف المتوكل من ذي النون المصري، منها أنه برّأه من الاتهام، أو أنه اعترف به كواحد من أتباع المذهب السني، أو أنه قربه إليه. والروايات مختلفة، ومازال الموضوع يحتاج إلى بحث لدلالته المهمة. الشعراني : الطبقات الكبرى، ج١، ص٦١ . بطروشوفسكي : الإسلام في إيران، ص٣٠٢ . حسن الباشا : دراسات في تاريخ الدولة العباسية، ص٥١ .

(٣٠) أطلق مصطلح أهل/آل البيت على يد المنتسبين إلى علي بن أبي طالب، وكانوا يرون أنهم أحق بالخلافة منذ وفاة الرسول (ﷺ). وعندما قامت الدولة الأموية حاولوا إرجاع حقهم المُغتصب في الخلافة عن طريق الثورات، لكنهم فشلوا وانتهى الأمر بمقتل الإمام الحسين سنة ٦١هـ، فبدأوا يتبعون الدعوة السرية المنظمة لآل البيت. بلغت تلك الدعوة أوجها على يد أبي هاشم بن محمد ابن الحنفية. لكن ابن الحنفية عندما أحس بدنو أجله لم يجد من أفراد البيت رجل واحد ذو قدرة على متابعة الدعوة السرية المنظمة، فأسند المهمة إلى علي بن عبد الله بن العباس، واتخذه وصياً وأطلعه على أسرار الدعوة. وعندما توفي أبو هاشم سنة ١٠٠هـ اضطلع علي بن عبد الله بالمهمة وصار إمام الوقت، واعترف فتية آل البيت العلوي بإمامته ريثما يشتد عودهم فتعود إليهم قيادة الدعوة، ولم يفرقوا آنئذ بين أن يكون الإمام علوياً أو عباسياً. وقدر لبني العباس أن يقودوا الكفاح حتى النصر. لكن بنو العباس استأثروا بالدعوة لصالحهم في النهاية عندما أسقطوا الدولة الأموية

سنة ١٣٢هـ ، واضطهدوا العلويين الذين تابعوا رحلة الكفاح من جديد ضد حلفاء الأمس الذين أصبحوا أعداء لكونهم اغتصبوا حقه كما فعل الأمويون قبلهم . محمود إسماعيل عبد الرازق : الحركات السرية في الإسلام ، دار القلم ، بيروت ، د .ت .ط ، ص٦٩ ، ٧٠ . حسن أحمد محمود ، أحمد إبراهيم الشريف : العالم الإسلامي في العصر العباسي ، دار الفكر العربي ، د .ت .ط ، ص١٢ ، ١٣ .

(٣١) روى يحي بن الحسن (توفي ٣٦٩هـ/٩٧٩م) عن خادم القاسم العلوي تلك الحكاية التي حدثت في خلافة المأمون . قال "ضاقت بالإمام القاسم المسالك واشتد الطلب ونحن مختفون معه خلف حانوت اسكافي . فنودي نداء يبلغنا صوته : برئت الذمة ممن آوى القاسم وممن لا يدل عليه ، ومن دل عليه فله ألف دينار ، ومن البز كذا كذا ، والإسكاف مطرق يسمع ويعمل ولا يرفع صوته . فلما جاءنا قلنا له : أما ارتعت؟ . قال : من لي! ما ارتياعي منهم ولو قرضت بالمقاريض بعد إرضاء رسول الله (ﷺ) حتى في وقايتي لولده بنفسي" . يحي بن الحسن : الإفادة في تاريخ الأئمة السادة على مذهب الزيدية ، ورقة ٣٤ أ-٣٥ب . في : حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج٢ ، ص١٤٣ ، ١٤٤ .

(٣٢) الكندي : ولاة مصر ، ص١٠٣ . والحقيقة أن علاقة أهل البيت بمصر بدأت مبكراً . وخير شاهد على ذلك دفن بعضهم أو أجزاء من جثامينهم في مصر ، كما تواترت عند المصريين ، وما يتبع ذلك من إقامة مشاهد كبيرة لهؤلاء المدفونين ، واشتهار هذه المشاهد عند المصريين وتكريمهم لها واعتقادهم في بركتها . ومن آل البيت الذين دفنوا في مصر (أو هكذا قيل) السيدة زينب التي جاءت إلى مصر بعد مقتل أخاها الحسين سنة ٦١هـ فمكثت موضع إجلال المصريين وتقديرهم ، وكانوا يزورونها ويتلمسون بركتها . وزين العابدين بن على بن الحسين (ت٧٤هـ) ومحمد بن على بن أبي طالب الشهير بابن الحنفية (ت٨١هـ) وفاطمة بنت الحسين (ت١١٠هـ) وإبراهيم بن عبد الله بن الحسين ، والسيدة عائشة ، والسيدة نفيسة وكثير غيرهم بمن تتحدث عنهم المصادر . عبد الحفيظ فرغلي على القرني : أهل البيت في مصر ، مطبعة الأنوار المحمدية ، ط٢ ، ١٩٨٦ ، ص٥٦-٥٨ ، ٦٦ ، ٧٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٢٠-١٢٦ .

(٣٣) حسن أحمد محمود : الكندي المؤرخ ، ص١٠٥ .

(٣٤) محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، ص٦٦ ، ٦٩ .

(٣٥) محمد الخضري : تاريخ الأمم الإسلامية ، ص٤٦ ، ٦٠ .

(٣٦) محمود اسماعيل : الحركات السرية ، ص٨٠ . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج٢ ، ص١٣٥ .

(٣٧) ويبدو أن الكندي المؤرخ كان له موقف مناوئ لآل البيت والصوفية على السواء . وهذا ليس بغريب على مؤرخ كانت قبيلته تتقلد الكثير من المناصب الرسمية في مصر . ولذلك فإنه عندما يتحدث عن ثورات أهل البيت يصفها بالفتنة ، وعندما يتحدث عن الصوفية يصفهم بأنهم يدعون الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأنهم أصحاب فتنة .

(٣٨) ماسينيون : التصوف ، المقالة الأولى ، ص٢٧ .

(٣٩) عند البعض أن للتشيع دور في نشأة التصوف وتكوين اتجاه خاص لدى بعض الصوفية بإسنادهم إلى الإمام على الإمامة الروحية واعتقادهم فيه بأنه مستودع العلم اللدني ، وإليه تعود الأسرار الإلهية . ومهما كان اختلاف الشيعة في عقائدهم في الإمام علي ، فإن التشيع كان عاملاً من عوامل نشأة التصوف ، كما ظهرت علاقات قوية بين التشيع والتصوف في أواخر القرن الثاني الهجري ، ولم يكن الزهد هو السلاح الوحيد الذي استغله الشيعة سياسياً ، بل استغلوا التصوف أيضاً ، حتى قيل إن التصوف ابن شرعي للتشيع ، ويعتبر معروف الكرخي (توفي ٢٠٠هـ) مثالاً على هذا . كان الكرخي من موالي علي بن موسى الرضا رأس الشيعة في عهد الخليفة المأمون ، وقد عهد المأمون لعلي بن موسى الرضا بولاية العهد ، لكن الأمر لم يتم له . وبالطبع فإن شهرة "الرضا" أتاحت القدر الأكبر للشيعة لنشر دعوتهم ، كما أن الكرخي تنتهي إليه كل خرقة أو سلسلة صوفية ، وهو أستاذ السقطي ، والسقطي هو شيخ الجنيد ، والجنيد هو سيد الطائفة في تعبير الصوفية . وقد كان معروف في بداية أمره مسيحياً فأسلم "أو تصوف" على يد مولاه علي الرضا ، ولازم خدمته ، وظل ارتباط معروف بسيده الرضا ، حتى أنه مات على أبوابه حين كان يعمل حاجباً لديه . مقداد يالجن : فلسفة الحياة الروحية ، دار الشروق ، ١٩٨٥ ، ص٨١ . أحمد صبحي منصور : السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ، مطبعة الدعوة الإسلامية ، ١٩٨٢ ، ص٢٣ ، ٢٤ .

(٤٠) محمد الخضري : تاريخ الأمم الإسلامية ، ص٢٥٨ ، ٢٥٩ .

(٤١) حسن أحمد محمود : الكندي المؤرخ ، ص١٢١ .

(٤٢) حسن إبراهيم حسن : مرجع سابق ، ج٣ ، ص٤ .

(٤٣) بطروشوفسكي : مرجع سابق ، ص٣٠٣ .

(٤٤) الكندي : ولاة مصر ، ص٢٣٩ .

(٤٥) مصطفى طه بدر : مصر الإسلامية ، ص٢٤٢-٢٤٦ .

(٤٦) الكندي : ولاة مصر ، ص٣١٢ ، ٣١٩ .

(٤٧) مصطفى طه بدر : مصر الإسلامية ، ص٢٤٢-٢٤٦ .

(٤٨) إبراهيم الإبياري : الدولة الفاطمية ، مطبوعات دار الشعب ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص٥١ ، ٥٢ .

(٤٩) عبد الرحمن بن خلدون : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، ج٢ ، مؤسسة جمال للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٢٨٤هـ ، ص٤٧ ، ٤٨ . إبراهيم الإبياري : الدولة الفاطمية ، ص٥٠ ، ٥١ .

(٥٠) أحمد صبحي منصور : السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ، ص٢٨ .

(٥١) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية بمصر ، ص٥٢ .

(٥٢) المقريزي : الخطط ، ج١ ، ص٤٨٦ . والخرقة كلمة عربية معناها القطعة أو المزقة من الثوب ، وأصبحت تدل على خرقة الصوفي الخشنة لأنها في الأصل كانت تتألف من مزق مرقعة . ولبس

الخرقة ارتباط بين الشيخ والمريد ، وتحكيم من المريد للشيخ في نفسه ، وفيها معنى المبايعة ، وهي عتبة الدخول في الصحبة . ويأخذ الشيخ على المريد عهد الوفاء بشرائط الخرقة ويعرفه حقوقها . وقد كانت الخرقة هي الرداء الخارجي للفقر ، ولا يحصل عليه المريد حتى تنتهي السنوات الثلاث لصحبته لشيخه . وكان لإلباس الخرقة مراسم . والخرقة نوعان : خرقة الإرادة ، وخرقة التبرك . والأولى أعلى قدراً من الثانية ، لأن الأولى للمريد الحقيقي والثانية للمتشبه . عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلحات الصوفية ، ص٨٩ ، ٩٠ . دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثامن ، مادة خرقة ، ص٢٩٤ ، ٢٩٥ .

(٥٣) التشيع قديماً هو الانتصار لعلي بن أبي طالب وحقه في الخلافة . فشيعة علي (ﷺ) أو أنصاره هم من التفوا حوله وامتنعوا عن مبايعة أبي بكر (ﷺ) ساخطين على مؤتمر السقيفة الذي أهدر حقوق بني هاشم وتناسى قرابتهم للرسول (ﷺ) . تطور التشيع بعد ذلك فصار عقيدة دينية لها أصول وفروع ، وتطور لفظ الشيعة فأصبح فرقة ذات عقائد وكيان مذهبي فقهي خاص . كمال الدين الإدفوي : الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد ، تحقيق : سعد محمد حسن ، مراجعة : طه الحاجري ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، هامش٦ ، ص٣٤ ، ٣٥ .

(*) الخانقاه : مفرد خوانق أو خوانك ، وهي كلمة فارسية معناها بيت . وقيل خانقاه : الموضع الذي يأكل فيه الملك . والخانقاهات حدثت في الإسلام في حدود سنة ٤٠٠هـ وجُعلت لتخلي الصوفية فيها لعبادة الله . وقال البعض : هي البيت الذي ينزل فيه الصوفية . وقيل : سميت خانقاه من الخنق لتضييق الصوفية على أنفسهم فيها . المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤١٥ . عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلحات الصوفية ، ص٨٧ . سعيد عبد الفتاح عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص١٦٥ .

(٥٤) درج الباحثون على المناداة بهذا الرأي ، ومنهم أبو الوفا التفتازاني ، ودولت عبد الله ، وعبد الرحمن أبو راس ، وعامر النجار ، وسعيد عبد الفتاح عاشور .

(٥٥) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية ، ص٥١ .

(٥٦) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص١٣٠ . أبو الوفا التفتازاني : الطرق الصوفية في مصر ، ص٦٢ . محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية ، ص٥١ .

(٥٧) عبد الرحمن أبو راس : شيخ الشيوخ بالديار المصرية ، ص٤٧ .

(٥٨) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية بمصر ، ص٥٢ ، ٥٣ .

(٥٩) أحمد صبحي منصور : السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ، ص٢٨-٣١ .

(٦٠) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج٤ ، ص١٨٠ .

(*) الباطنية : اتجاه سياسي واجتماعي وعقائدي انشق تفرعاً عن الإسماعيلية القديمة ، ثم انحرف عن الفاطمية وآرائها . وهم ينتسبون إلى الحسن بن الصباح الذي كان يؤيد الخليفة الفاطمي نزار بن المستنصر . وبعد قتل نزار ، انفصل ابن الصباح عن الدولة الفاطمية بأتباعه الذين عُرفوا بأسماء

شتى مثل الباطنية أو النزارية أو الحشيشة ، واتخذوا الباطن أساساً في التفسير والتأويل وعطلوا بذلك الشريعة وتكاليفها وأضافوا هذا الباطن إلى الإمام المعصوم . وموقف الباطنية بهذا المعنى يختلف عن مذاهب الشيعة الأخرى ، وخاصة منها الإثني عشرية . جعفر آل ياسين : فلاسفة مسلمون ، دار الشروق ، لبنان ، ١٩٨٧ ، ص١٤٨ ، ١٤٩ . أحمد صبحي منصور : السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ، ص٣٨ .

(٦١) أحمد صبحي منصور : السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ، ص١٨١ .

(٦٢) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية بمصر ، ص٥٢-٥٧ .

(٦٣) ابن خلدون : العبر ، ج٤ ، ص٥٨ ، ٥٩ . أحمد الطوخي : مصر والأندلس ، ص٢٧ ، ٢٨ .

(٦٤) جعفر آل ياسين : فلاسفة مسلمون ، ص١٢٥ .

(٦٥) أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص١٨ .

(٦٦) محمد كامل حسين : التشيع في الشعر المصري في عصر الأيوبيين والمماليك ، المجلد الخامس ، الجزء الأول ، مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) ، ١٩٥٣ ، ص٨٧ . أحمد فكري : مساجد القاهرة ومدارسها ، الجزء الثاني ، العصر الأيوبي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص٥٤ ، ٥٥ .

(٦٧) دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، ص٣٦ ، ٣٧ ، ٦٢ .

(٦٨) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، مجلد٢ ، ج٣ ، مكتبة الحياة ، لبنان ، ١٩٦٧ ، ص١٢٠ . فايد حماد عاشور : الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين في العصر الأيوبي ، دار الاعتصام ، ١٩٨٣ ، ص١٣ .

(٦٩) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤١٥ .

(٧٠) دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، ص٦٣ .

(٧١) عبد الرحمن أبو راس : شيخ الشيوخ بالديار المصرية ، ص٥٢ .

(٧٢) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية ، ص٥٧ .

(٧٣) ابن خلدون : العبر ، ج٥ ، ص٢٨٨ ، ٢٨٩ .

(٧٤) أحمد صبحي منصور : السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ، ص٣٨ .

(٧٥) الإدفوي : الطالع السعيد ، ص٣٤ ، ٤١ وغيرها .

(٧٦) أبو الوفا التفتازاني : الطرق الصوفية ، ص٦٢ . أحمد صبحي منصور : السيد البدوي ، ص٣٤ .

(٧٧) محمد كامل حسين : التشيع في الشعر المصري ، ص٦٦ . طاهر عبد الحكيم : الشخصية الوطنية المصرية-قراءة جديدة لتاريخ مصر ، دار الفكر للدراسات والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص١٠٠ .

(٧٨) الإدفوي : الطالع السعيد ، ص٤٢٤ .

(٧٩) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٨ ، ص١٣٤ . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، ص١٨٤-١٨٦ . حامد طاهر : الولاية والنبوة

عند محي الدين بن عربي ، مجلة البلاغة المقارنة ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ١٩٨٥ ، ص٢ وما بعدها .

(٨٠) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، ص١٣٥ .

(٨١) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية ، ص٦٦ .

(٨٢) محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية ، ص١٧٨ . محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية ، ص٥٩ .

(٨٣) أحمد صبحي منصور : السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ، ص٦٥-٧٠ .

(٨٤) الإدفوي : الطالع السعيد ، ص١٣١-١٣٥ .

(٨٥) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص١٣٦ . أحمد صبحي منصور : السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ، ص٧١-٧٩ .

(٨٦) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص١٣٦ ، ١٣٧ .

(٨٧) عبد الحليم محمود : المدرسة الشاذلية ، ص١٥ . عامر النجار : الطرق الصوفية في مصر ، ص١٧٣ .

(٨٨) سعيد عاشور : السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة ، ص٤٠-٤٥ . أحمد صبحي منصور : السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ، ص١٢٦-١٣٦ .

(٨٩) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية ، ص٦٨-٧٨ .

(٩٠) محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية ، ص٥٨ .

(٩١) قاسم عبده قاسم : ماهية الحروب الصليبية ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد٤٩ ، الكويت ، ١٩٩٠ ، ص١٨٧ ، ٢٠٨ .

(٩٢) أحمد الطوخي : مصر والأندلس ، ص٥٣ .

(٩٣) سعيد عبد الفتاح عاشور : السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة ، ص١٦٠ ، ١٦١ .

(٩٤) قاسم عبده قاسم : ماهية الحروب الصليبية ، ص٢٠٩ .

(٩٥) صفي الدين الحسين بن الأنصاري : سيرة الأولياء في القرن السابع الهجري ، تحقيق : مأمون محمود ، علفت وصال حمزة ، دار العالم للطباعة والنشر ، بيروت ، د .ت .ط ، ص٨٣ ، ٨٤ ، ٩٤ ، ٩٧ وغيرها .

(٩٦) سعيد عبد الفتاح عاشور : العصر المماليكي في مصر والشام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٧٦ ، ص١٥١ .

(٩٧) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٧١ ، ٣٢٩ ، ٤٣٢ ، ٤٣٤ وغيرها .

(٩٨) قاسم عبده قاسم : دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي . . عصر سلاطين المماليك ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص١٤ . ماهية الحروب الصليبية ، ص١٩٦ ، ١٩٧ .

(٩٩) سعيد عبد الفتاح عاشور : العصر المماليكي في مصر والشام ، ص٢٨٨ ، ٣٢٥ .

(١٠٠) قاسم عبده قاسم : ماهية الحروب الصليبية ، ص١٩٨ .

(١٠١) طاهر عبد الحكيم : الشخصية الوطنية ، ص١٠٩ .

(١٠٢) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٦٧ . عبد المتعال الصعيدي : المجددون ، ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ .

(١٠٣) على سبيل المثال يرى صبحي وحيدة أن المجتمع المصري وقتئذ كان يتكون من طوائف أربع : المماليك ، ورجال الدين ، وأهل الصناعة والتجارة ، والفلاحون . والطبقة الأولى تنفرد من حيث تكوينها بقصرها الانتماء إليها على من يستجلب من أصقاع آسيا للانخراط في الجيش . كذلك تنفرد طائفة الفلاحين بتقيدها إلى طائفة المماليك ، فهي تعمل في العادة لديها ومن أجلها . أما الطائفتان الأخريان فمفتوحتان لمن يريد أن ينتمي إليهما ، وكانتا تغذيان صفوفهما فعلاً من أبناء الريف وأبناء المماليك على السواء . أما إبراهيم طرخان فيرى أن المجتمع المصري في العصر المملوكي تكون من المماليك والشعب . أما الشعب في هذا المجتمع الإقطاعي فيقصد به جميع عناصر السكان من الرعايا من غير جنس المماليك وطبقتهم ، وليس الفقر مرادفاً في هذه الحالة للشعب . فمن المماليك من كانوا فقراء وذكرهم المعاصرون ضمن هذه الطبقة ، وهم الكثير من أجناد الحلقة . كما أن الغنى أو الثروة لم تكن أساساً حقيقياً لفصل صاحبها من جماهير الشعب ؛ فأثرياء التجار أو أرستقراطية الثروة سواء في ذلك الوطنيون منهم أو الأجانب ليسوا من طبقة المماليك ، وإنما من الشعب ، كما أن المثقفين من صميم الشعب ، ويسمون في المصطلح بالفقهاء أو المتعممين ، ويدخل ضمن جماهير الشعب العناصر العربية ، مع أن منهم من حاز الإقطاعات بالتزاماتها الحربية . أما كلمة "العوام/العامة" فدلت في ذلك العصر على جميع الرعايا من سكان المدن باستثناء رجال القلم ، حتى أن أثرياء التجار كانوا يُعرفون أحياناً باسم "بياض العامة" وأما السواد الأعظم من العامة فهم دون بياض العامة ثروة ومكانة ، حتى نصل إلى زمرة الحرافيش/الزعر (الزعار) أو العُيَّاق ، وهؤلاء أدنى مراتب الشعب ممن لا عمل ثابت لهم . وانفرد العنصر العربي بالتسمية الدالة عليه : عرب أو عربان . وهناك الفلاحون المشتغلون بالزراعة في القرى المختلفة .صبحي وحيدة : في أصول المسألة المصرية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط٢ ، د .ت .ط ، ص١٥١ . إبراهيم طرخان : مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص٢٤٩-٢٥١ .

(١٠٤) قاسم عبده قاسم : دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي ، ص١٥ ، ١٦ .

(١٠٥) يرى غالبية الباحثين أن الحياة الفكرية في العصر المملوكي ازدهرت في الشكل والمضمون ، ومنهم عبد الله عنان الذي كتب "بلغت الحياة الفكرية والأدبية في مصر الإسلامية ذروة النضج والازدهار في القرنين الثامن والتاسع الهجريين" . محمد عبد الله عنان : أبو العباس القلقشندي وكتابه صبح الأعشى . بحث في كتاب : أبو العباس القلقشندي وكتابه صبح الأعشى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص١٣ .

(١٠٦) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج٣ ، ص١١٧ .

(١٠٧) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، ص١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٢٨ .

(١٠٨) قاسم عبد قاسم : ماهية الحروب الصليبية ، ص٢٢١ .

(١٠٩) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، ص١٢٢ .

(١١٠) قاسم عبده قاسم : ماهية الحروب الصليبية ، ص٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(١١١) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، مجلد٢ ، ج٣ ، ص١١٨ ، ١١٩ . قاسم عبد قاسم : ماهية الحروب الصليبية ، ص٢٢٢ ، ٢٢٤ . كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية (الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها) ، ج٢ ، ط٣ ، ترجمة : تنبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص٢٤٧ ، ٢٤٨ . عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر ، مكتبة الآداب بالجماميز ، القاهرة ، د.ت .ط ، ص ٣٢٤-٣٢٦ . أحمد صادق الجمال : الأدب العامي في العصر المملوكي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص٣٥ . طه عبد الباقي سرور : الشعراني والتصوف الإسلامي ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٥٢ ، ص١٠٠ ، ١٠٢ .

(١١٢) محمد بن يوسف أحمد بن إياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، تحقيق : محمد مصطفى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤ ، ج٤ ، ص٢١٨ ، ٢٨٨ . عبد المتعال الصعيدي : المجددون ، ص٤٤٣ .

(١١٣) الإدفوي : الطالع السعيد ، ص٤٤ .

(١١٤) الشعراني : الطبقات الكبرى ج٢ ، ص١٣٥ .

(١١٥) محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي أو دولة الدراويش في مصر ، مطبعة الحرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص ٨٧ .

(١١٦) سعيد عاشور : السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة ، ص١٦٩ ، ١٧٠ . ومن هنا كانت المقولة الشهيرة عند الصوفية "الله الله يا بدوي جاب اليسرى" أي الأسرى .

(١١٧) سعيد عبد الفتاح عاشور : السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة ، ص١٥٦-١٧٥ .

(١١٨) سعيد عبد الفتاح عاشور : العصر المماليكي في مصر والشام ، ص٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(١١٩) قاسم عبده قاسم : دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي ، ص١٨٥ . نقلاً عن ابن الصيرفي : نزهة النفوس ، ج٣ ، ص١٨٩ .

(١٢٠) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٤ ، ص٢٥٣ وغيرها . فاروق أحمد مصطفى : الموالد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الاسكندرية ، ط٢ ، ١٩٨١ ، ص٨٦-٨٨ . أحمد صادق الجمال : الأدب العامي في مصر ، ص٣٣ .

(١٢١) الحقيقة أن العلاقة بين السلاطين والمتصوفة في العصر المماليكي أفرزت ظاهرة مهمة آنذاك ، وهي ظاهرة البشارة بالسلطنة ، حيث كان بعض المتصوفة إذا ما تقرب من أحد المماليك بشره بأنه سيصبح سلطاناً على مصر ، فإذا صادفت تلك البشارة التحقيق فاز المتصوف بمغانم كثيرة . ومن

ذلك ما حدث للسلطان قايتباي قبل سلطنته ، حيث بشره الشيخ إبراهيم المتبولي (ت ٨٧٧هـ/١٤٧٢م) بأنه سيصبح سلطاناً . فلما تحققت نبوءته قربه قايتباي ، وأصبحت شفاعة الشيخ عنده لا تُرد . بل لقد أصبح قايتباي "تابعاً لطريقة الصوفية" . تكررت تلك الظاهرة مع سلاطين آخرين . فالسلطان جقمق (ت ٨٥٧هـ/١٤٥٣م) كان "مقيداً بخدمة العارف بالله الشيخ شمس الدين محمد الحنفي ، وكانت خدمته عنده ملء مطهرة وزاوية الشيخ" . وكان لا يرد له شفاعة . والحقيقة أن ظاهرة أخرى نتجت عن تلك العلاقة بين المتصوفة وسلاطين المماليك ، وأقصد بها تلك اللهجة القاسية التي أحياناً ما كان بعض المتصوفة يخاطب بها السلطان . فعندما أراد أمراء المماليك أن يتولى طومان باي السلطنة بعد قتل الغوري في مرج دابق ، لم يجد مناصاً ـ لشكه في إخلاصهم ـ من الذهاب إلى الشيخ أبو السعود الجارحي ، حيث قام الأخير بإحضار مصحف شريف وجعلهم يُقسمون عليه بعدم الخيانة أو الغدر ، وبالطاعة ، وبعدم الظلم ، وبأن "يبطلون جميع ما أحدثه الغوري من المظالم ، ويُبطلون ما كان على الدكاكين من المُشاهرة والمُجامعة ، وأن يجمعوا الأمور على ما كانت عليه أيام الأشرف قايتباي ويمشوا في الحسبة على ضريبة يشبك الجمالي لما كان محتسباً . ثم إنه قال للأمراء "إن الله ما كسركم وذلكم وسلط عليكم ابن عثمان إلا بدعاء الخلق عليكم في البر والبحر . فقالوا له : تبنا إلى الله تعال عن الظلم من اليوم" . أما الشيخ إبراهيم الجعبري (ت ٦٨٧هـ/١٢٨٨م) فكتب إلى السلطان في افتتاح رسالته له "من ابراهيم الجعبري إلى الكلب الزويري" . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٣ ، ص٨٨ ، ٣٢٦ . ج٥ ، ص٨٥ ، ٨٦ . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص١٧٧ . نجم الدين الغزي : الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة ، ج١ ، تحقيق : جبرائيل سليمان جبور ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٩ ، ص١٢٩ ، ١٣٨ . سعاد ماهر : مساجد مصر وأولياؤها الصالحون ، ج٥ ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص٦٧ ، ٦٩ . عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص٣٢٠ .

(١٢٢) سعيد عبد الفتاح عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، ص١٦٧ .

(١٢٣) دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، ص٢٨٦ ، ٢٨٧ . ويبدو أن الاحترام من العلماء أو الفقهاء للمتصوفة لم يكن من فراغ . فإذا كان المتصوفة قد وصلوا إلى هذه المكانة الدينية والاجتماعية لدى السلاطين واحتلوا الكثير من المناصب ذات الدخول المغرية ، فإن العكس حدث مع العلماء أو المتعممين . ففي أواخر عصر المماليك تعرض العلماء ، أو المتعممين بصفة عامة ، لكثير من المضايقات ، وخصوصاً من المماليك الأجلاب الذين تعرضوا لهم في كثير من الأحيان ومنعوهم من ركوب الخيل ، واقتصر ركوب الفقهاء والعلماء على البغال والحمير فقط" . ومع أن ذلك لم يأخذ طابع الاستمرارية ، فإنه كان دليلاً على تأخر رتبة العلماء عن المتصوفة . عبد الغني محمود عبد العاطي : التعليم في مصر في زمن الأيوبيين والمماليك ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص٢٨٣ . أحمد صادق الجمال : الأدب العامي ، ص٣١ ، ٣٢ .

(١٢٤) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص١٧٧ .

(١٢٥) سعيد عبد الفتاح عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، ص١٦٧ ، ١٦٨ .

(١٢٦) عبد الغني محمود عبد العاطي : التعليم في مصر في زمن الأيوبيين والمماليك ، ص٢٨٩-٢٨٩ .

(١٢٧) محمد محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، في مصر ٦٤٨-٩٢٣هـ/١٢٥٠-١٥١٧م ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٣ ، ٢٥٣ . عبد الغني محمود عبد العاطي : التعليم في مصر في زمن الأيوبيين والمماليك ، ص٢٤٧ .

(١٢٨) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٣٩٢ ، ٣٩٨ ، ٤٢١ . محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص٢٥٣ . عبد الغني عبد العاطي : التعليم في مصر في زمن الأيوبيين والمماليك ، ص١٨٥ ، ١٨٦ . محمد سيف النصر : منشآت الرعاية الاجتماعية ، ص٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٤٠٢ .

(١٢٩) محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص٢٠٧ .

(١٣٠) عبد الغني عبد العاطي : التعليم في مصر في زمن الأيوبيين والمماليك ، ص٢٣٨ ، ٢٤١ .

(١٣١) دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، ص٧٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(١٣٢) إبراهيم على طرخان : النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص٣٢٩ .

(١٣٣) عبد الغني عبد العاطي : التعليم في مصر في زمن الأيوبيين والمماليك ، ص٢١٩ ، ٢٢٠ .

(١٣٤) من الخانقاهات التي بنيت في مصر في العصر المملوكي الخانقاة البندقدارية ، والخانقاة الطيبرسية ، والخانقاة البيبرسية ، والخانقاة الأرسلانية ، والخانقاة السرياقوسية ، والخانقاة المهمندارية ، والخانقاة البكتمرية ، والخانقاة الجمالية ، والخانقاة القوصونية ، والخانقاة المظفرية ، والخانقاة الشيخونية ، والخانقاة الإسحاقية ، والخانقاة الظاهرية ، والخانقاة اليونسية ، وخانقاة بشتاك ، وخانقاة أم أنوك . المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤١٧-٤٢٧ . مصلحة المساحة : فهرس الآثار الإسلامية بمدينة القاهرة ، القاهرة ، ١٩٥١ ، ص٥ ، ٧ ، ٨ . دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، ص٢٧٥ ، ٢٨١ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ . عادل شريف شرف علام : النصوص التأسيسية على العمائر الدينية المملوكية الباقية بمدينة القاهرة ، دكتوراة غير منشورة ، كلية الآداب بسوهاج ، قسم الآثار الإسلامية ، ١٩٨٦ ، ص١٦٠-١٧٣ .

(١٣٥) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤٢٢ . محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص١١٨ ، ١٧٠ . سعيد عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، ص١٠ ، ١٧٢ ، ٣٥٣ . محمد سيف النصر : منشآت الرعاية الاجتماعية ، ص٣٨٥ ، ٤٠٣ .

(١٣٦) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤٢٢ . دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ . محمد عبد الستار عثمان : المدينة الإسلامية ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد ١٢٨ ، الكويت ، ١٩٨٨ ، ص٢٤٥ ، ٢٤٧ . محمد سيف النصر : منشآت الرعاية الاجتماعية ، ص٣٨٢ .

(١٣٧) من أهم الربط بمدينة القاهرة في العصر الملوكي رباط الفخري ، ورباط داءود بن إبراهيم ، ورباط الأفرم ، ورباط الصاحب ، ورباط ابن أبي المنصور ، ورباط أحمد بن سليمان ، ورباط الآثار ، والرباط

العلائي ، ورباط الخازن ، ورباط المشتهى ، ورباط رياض ، ورباط الأندلس ، ورباط أبو طالب . كما وجد الكثير من الربط في مدن مصر مثل طنطا التي وجد فيها رباط أحمد البدوي . وقوص التي وجد فيها رباط أحمد بن محمد أبو العباس الملثم ، ورباط الشيخ عبد القادر القوصي . وقنا التي وجد فيها رباط الشيخ إبراهيم بن أبي الدنيا . وأخميم التي كان فيها رباط محمد بن جعفر القوصي . الإدفوي : الطالع السعيد ، ص٤٢ ، ١٧١ ، ٣٢٦ ، ٣٩٤ ، ٦٤٢ . أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللتواني (ابن بطوطة) : رحلة ابن بطوطة ، دار صادر ، بيروت ، د .ت .ط ، ص٤٧ . المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص,٢٢٧ مصلحة المساحة : فهرس الآثار الإسلامية ، ص٤ ، ٨ .

(١٣٨) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٨ . دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، ص٤٨ ، ٥٢ .

(١٣٩) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤٣٠ .

(١٤٠) المقريزي : الخطط ج٢ ، ص٤٣٠-٤٣٦ . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٤ ، ص٦٠ ، ٤٧٥ . ابن بطوطة : رحلة ابن بطوطة ، ص٤٣ . علي مبارك : الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ، طبعة مصورة عن الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣ ، ج٢ ، ص٦٨ ، ٢٠١ ، ٢٧٩ ، ٣٠٦ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٧٣ ، ٨٤ ، ٨٥ . حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٢٢٣ . عادل شريف : النصوص التأسيسية ، ص١٧٨ ، ١٧٩ .

(141) Leonor Fernandes; Some Aspects, tom X1X, du Caire, 1983, pp.11, 12.

(١٤٢) دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، ص٥٤ .

(١٤٣) محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص٢٢٢ .

(١٤٤) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص,٢٥١ محمد سيف النصر : منشآت الرعاية ، ص٣٧٦ .

(145) Leonor Fernandes; op.cit, pp.12, 17.

(١٤٦) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٤ ، ص٤٢٩ .

(١٤٧) أبو الوفا الغنيمي التفتازني : الطرق الصوفية ، ص٦٢ ، ٦٣ .

(١٤٨) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٣٠ ، ٧٩ ، ٨٤ ، ١١٠ وغيرها . وكذلك راجع طبقات الشعراني والمناوي وغيرهما .

(١٤٩) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٢٣٥ ، ٤٤٠-٤٤٢ .

(١٥٠) الإدفوي : الطالع السعيد ، ص٣٤ ، ٣٧ ، ٥٦ وغيرها .

(١٥١) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٣ ، ص٤٧-٥١ .

(١٥٢) من ذلك قوله :

تجلى لي المحبوب في كل وجه ... فشاهدته في كل معنى وصورة

وخاطبني مني بكشف سرائري ... فقال أتدري من أنا قلت مُنيتي

فأنت مناي بل أنا أنت دائماً ... إذا كنت أنت اليوم عين حقيقتي

فقال كذلك الأمر لكنه إذا تعينت الأشياء كنت كنسختي
فأوصلت ذاتي باتحادي بذاته بغير حلول بل بتحقيق نسبتي
فصرت فنـاء في بقاء مؤبد لـذات بديمومـة سرمـديـة

الشعراني : الطبقات الكبرى ج١ ، ص١٥٨ . محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية ، ص١٨٠ .

(١٥٣) محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية ، ص١٨٠ .

(١٥٤) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤٣٢ . أحمد صادق الجمال : الأدب العامي في مصر ، ص٥٢ .

(١٥٥) تقي الدين أحمد بن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، ص٥٦ وما بعدها . وانظر مقدمة المحقق ، ص ط .

(١٥٦) برهان الدين البقاعي : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ، تحقيق : عبد الرحمن الوكيل ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٥٣ ، ص١٩ .

(١٥٧) محمود رزق سليم : عصر سلاطين المماليك ، ج١ ، ق٢ ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص٤١٦ .

(١٥٨) القلندرية : طائفة تنتمي إلى الصوفية ، وتارة تسمي نفسها ملامتية . والقلندرية قوم طرحوا التقيُّد بآداب المُجالسات والمُخاطبات ، وقلت أعمالهم من الصوم والصلاة إلا الفرائض ، ولم يُبالوا بشيء من لذات الدنيا المُباحة ، واقتصروا على رعاية الرُخصة ، ولم يطلبوا حقائق العزيمة ، والتزموا أن لا يدخروا شيئاً ، وتركوا الجمع والاستكثار من الدنيا ، ولم يتقشفوا ولا زهدوا ولا تعبدوا ، وزعموا أنهم قد قنعوا بطيبة قلوبهم مع الله تعالى واقتصروا على ذلك . وقد أصبح القلندرية في مصر في العصر العثماني طائفة من الدراويش أشبه بالشطار (الغجر) والفقراء ، وينتمون أحياناً إلى الطرق الصوفية . وكانوا يحلقون الرءووس واللحى والحاجب والشوارب ويأكلون الحشيشة ويلبسون الطراطير . ويصفهم ما أثر عنهم من شعر شعبي بأنهم أيضاً عراة أو لا يرتدون إلا الدلق . محمد رجب النجار : حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي ، عالم المعرفة ، عدد ٤٥ ، الكويت ، ١٩٨١ ، ص١٨٣ . السهروردي : عوارف المعارف ، ص٧١ ، ٧٢ . المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤٣٢ ، ٤٣٣ . قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ، ج٢ ، ترجمة : صادق نشأت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٠ ، ص٦٢٤ ، ٦٢٥ . إبراهيم الدسوقي شتا : التصوف عند الفرس ، سلسلة كتابك ، عدد ٦٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص٥٧ .

(١٥٩) الملامتية : فرقة صوفية ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بمدينة نيسابور بخراسان ، وتعرف بالملامتية أو الملامية . وقد كان لهم مسلكاً في الزهد ، بالإضافة إلى مجموعة من الآداب بقصد مُجاهدة النفس ورياضتها بهدف إنكار الذات ومحو علامات الغرور الإنساني . أبي عبد الرحمن السلمي : رسالة الملامتية ، نشر : أبو العلا عفيفي ، مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول ، المجلد السادس ، ج١ ، مايو ١٩٤٢ ، ط٢ ، ١٩٥٣ .

(١٦٠) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص٢٦٣ .

(١٦١) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣٠ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٦٧ ، ٣١١ .

(١٦٢) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤٣٢-٤٣٤ .

(١٦٣) عبد الرحمن أبو راس : شيخ الشيوخ بالديار المصرية ، ص٧٦ .

(١٦٤) عبد الرحمن أبو راس : شيخ الشيوخ بالديار المصرية ، ص٥٥ ، ٥٦ ، ٨٨ .

(١٦٥) ففي رجب ٧٨٠هـ "قدم الشيخ أمين الدين محمد الخوارزمي الخلوتي ، من بلاد خوارزم ، في طائفة من الفقراء ، فأنزله شيخ الشيوخ نظام الدين اسحق الأصفهاني -شيخ خانكاه سرياقوس- بمدرسته التي على طارف الجبل . . فأقبل إليه الأمراء وبالغوا في إكرامه ، وبعثوا له بضيافات كثيرة وصلات سنية" . ومما يدل على زيادة عدد العجم في مصر ما أورده المقريزي في أحداث المحرم ٧٨١هـ من أنه " في هذا الشهر استقر عز الدين يوسف بن محمود بن محمد الرازي ، في مشيخة الخانكاه الركنية بيبرس ، عوضاً عن الشيخ ضياء الدين القرمي" . تقي الدين أحمد بن علي المقريزي : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، تحقيق : سعيد عبد الفتاح عاشور ، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠٠٧ ، الجزء الثالث ، القسم الأول ، ص٣٣٩ ، ٣٥٣ .

(١٦٦) اختلفت الآراء في اشتقاق لفظة درويش . فمنها ما يُرجعه إلى أنه مُشتق من "الدراشة" ومنها اشتقاق الدرويش بمعنى الفقير (الشحاذ-السائل) . ومنها من جعله مشتق من "درويزه" وتعني بالفارسية "كدائي" أي التسول والسؤال بالكف . ومنها ما يجعله "دريوش" المأخوذ من "دريوزه" وتعني التسول والمسكنة . ومنها ما يجعله من "درواز" أي السؤال بالكف ، أو "دريوز" بمعنى الفقر وقلة ذات اليد والسؤال . أما عن الدرويش اصطلاحاً فالمفهوم العام له هو المفلس والفقير والمسكين والمحتاج والقلندر والزاهد وتارك الدنيا والمعتزل والصوفي . ويُصطلح بلفظة درويش على المريد المنتمي لطريقة من الطرق الصوفية المعاصرة . أما المفهوم الخاص للدرويش فيرتبط في أذهاننا بأمرين : الفقير حقيقة ، وهو المُعدم مادياً ، والفقير مجازاً باعتباره فقير إلى الله إن كان غنياً في المادة . وعند البعض أن "الدرويش" هو الرجل الزاهد في متاع الحياة عن رغبة وانصراف نفس لا عن فقر وإعدام . عادل الألوسي : الدرويش ، مجلة التراث الشعبي ، عدد ٧ ، المركز الفولكلوري ، وزارة الإعلام ، العراق ، ١٩٧٢ ، ص٧-٩ . محمد قنديل البقلي : أدب الدرويش ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص٤ ،٥ .

(167) Leonor Fernandes; Some Aspects, p.11.

(١٦٨) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣٥ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٢٠ .

(١٦٩) سعيد عبد الفتاح عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، ص٢٣٤ ، ٢٣٥ .

(١٧٠) ذهب البعض إلى أن عقلية الشعب المصري تستريح وتميل إلى الاعتقاد في الأولياء وكراماتهم اعتقاداً راسخاً في فكرهم منذ أزمان بعيدة . والحقيقة أن هذا الرأي غير صحيح في مجمله لأن هذا الاعتقاد لم يكن إلا نتيجة لظروف معينة تجمعت فأنتجت الظاهرة . وبالتالي يجب أن نبحث عن

السبب في الواقع المصري ، لا أن نرده إلى كونه جزءاً لا يتجزأ من تكوين العقلية المصرية .

(١٧١) زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٤ ، ج٢ ، ص٢٨٤ .

(١٧٢) الإدفوي : الطالع السعيد ، ص٢٩٨-٣٠٠ .

(١٧٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٧٠ .

(١٧٤) ابن بطوطة : رحلة ابن بطوطة ، ص٢٨-٣٥ وغيرها .

(١٧٥) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤٣٤ ، ٤٣٥, الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص٨٠-٨٢ ، ١٠٧ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٧٠ . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٣ ، ص٢٠٨ ، ٢١٦ . ج٤ ، ص١٦٥ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٣١ ، ٥٠ ، ١٢٠ ، ١٨٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ .

(١٧٦) فاروق أحمد مصطفى : الموالد ، ص٤ ، ٨٦ .

(١٧٧) محمود رزق سليم : عصر سلاطين المماليك ، ج١ ، ق٢ ، ص٣٨٣ .

(١٧٨) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٣ ، ص٣٨٩ . سعيد عاشور : المجتمع المصري ، ص٢٣٨ .

(١٧٩) ابن إياس : المصدر السابق ، ج٤ ، ص٣٧٥ .

(١٨٠) سعيد عبد الفتاح عاشور : نساء مصر في عصر سلاطين المماليك ، في : أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة ، ج٢ ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص٥٧١ . المجتمع المصري ، ص١٣٩ .

(١٨١) المقريزي : الخطط ، ج٢ ، ص٤٢٨ .

(١٨٢) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٦٣ . الزركلي : الأعلام ، ج٣ ، ص٢٤١ .

الفصل الثاني
أنواع المتصوفة وطرقهم وبيوتهم
في مصر إبان العصر العثماني

عانى المصريون الكثير نتيجة سوء الأحوال الاقتصادية والاجتماعية في نهاية عصر سلاطين المماليك ، وخاصة في عهد السلطان قانصوه الغوري . وقد استمر هذا الأمر في العصر العثماني ، بل وزادت حدته في ظل التحولات السياسية وفقد مصر استقلالها . وقد دفعت المعاناة كثير من المصريين إلى التصوف وطرقه وبيوته . ومع أن معظمهم تصوفوا وهم مغلوبون على أمرهم[1] في ظل تلك المعاناة ، فإنهم أيضاً نظروا للتصوف باعتباره تديناً وطريقاً موصلاً إلى الله للفوز بالآخرة .

لقد تعددت طرق المصريين في التصوف ، وكثرت مسمياتهم وأنواعهم : ما بين متصوفة من أصحاب السجاجيد ، وأتباع الطرق ، وسكان الزوايا والتكايا والربط والخانقاهات ، بالإضافة إلى الدراويش (المجاذيب) . وقد عبر أحد متصوفة مصر أوائل العصر العثماني عن هذا التعدد كالتالي :

ولاختلاف الحال والمقام ... اختلفت مسالك الأقوام

وكل سالك على سبيل ... يحتاج للهادى والدليل

فإن من يضل في المسالك ... يوشك أن يقع في المهالك

طرقهم شتى وأما المقصود ... فواحد وهو الإله المعبود

فمنهم من سلك العبادات ... ومنهم من سلك الرياضيات

ومنهم من لزم المجاهدة ... وركب الأهوال والمُكابدة

ومنهم من خدم الإخوانا ... ومنهم من آثر الهوانا

ومنهم من لزم التَعَلُّما ... ولازم المحققين العُلما

ومنهم من سار بانفراد ... ومنهم من ساح في البلاد[2]

والحقيقة أن التقسيم السابق يعتبر تقسيماً نسبياً ، لأن التصوف في مصر آنذاك لم يشهد الفصل الحاد بين أنواع المتصوفة وبيوتهم ، بل كان هناك نوع من التداخل فرضته

ظروف العصر وطبيعة التصوف . ومن هنا فإن التقسيم الذي قمنا به هو تقسيم إجرائي ، ومحاولة لحصر أنواع المتصوفة وبيوتهم ، مع الوضع في الاعتبار عدم إمكانية الفصل المطلق بين كل تلك الأنواع .

بناء على ذلك يمكن القول أن أول أنواع المتصوفة في مصر إبان العصر العثماني ، هم المتصوفة أصحاب السجاجيد(٣) الذين كانوا يمثلون شريحة غنية اقتصادياً ومُتميزة اجتماعياً بين متصوفة مصر آنذاك ، بل وعلى مستوى الشعب المصري كله ، خاصة وقد تمتعوا بمكانة اجتماعية مرموقة واحترام كبير ، بالنظر لأنسابهم(٤) ووضعهم الصوفي/الديني . ومن هنا فعندما استولى السلطان "سليم الأول" على مصر ، فإنه اهتم بأمر أصحاب السجاجيد ، ورتَّب لهم موارد رزق سخية ودائمة ، وأعطاهم بلاداً ومكنهم فيها . وبعدها كانوا أعضاءً في "ديوان القاهرة" . كما كان الباشا وكبار موظفي الإدارة العثمانية في مصر يرجعون لأصحاب السجاجيد عندما تستغلق عليهم دقائق المسائل الهامة ، ليسترشدون بأرئهم ، ويستعينون بنفوذهم . وفي المقابل ، كانوا يتلقون التقادم -أي الهدايا- من الباشا عند تعيينه وقدومه لمقر منصبه(٥) كما حصلوا على امتيازات أخرى .

ومن المُتعارف عليه لدى الباحثين أن عدد السجاجيد في مصر أربع سجاجيد هي : السجادة البكرية (نسبة لأبي بكر الصديق) والسجادة الساداتية (نسبة لعلي بن أبي طالب) ، والسجادة العنانية (نسبة لعمر بن الخطاب) والسجادة الخضيرية (نسبة للزبير ابن العوّام)(٦) . ولقد بقي ذلك قائماً حتى الاحتلال الفرنسي لمصر . ومع ذلك يجب التأكيد على أن بروز السجاجيد وشهرتها هي إحدى السمات التي تميَّز بها التصوف في مصر إبان العصر العثماني . ورغم وجود بعض السجاجيد منذ أواخر العصر المملوكي ، فإن ظهورها وبروزها يعود للعصر العثماني . ولعل السجادة البكرية تعتبر نموذجاً دالاً على ذلك .

وكما نوهنا ، وكما هو متواتر عند الصوفية ، تعود السجادة البكرية في نسبها الأعلى إلى أبي بكر الصديق . أما نسبها في مصر فيعود إلى الشيخ أبي الحسن جلال الدين البكري الذي يُروى أن والده كان من قُضاة مصر ومباشريها قُبيل نهاية العصر المملوكي ، وأنه وقع في ضائقة مالية مع السلطان الغوري ، فاستجار بالشيخ عبد القادر الدشطوطي ،

الذي قام بالوساطة لدى الغوري لرفع الدّين عنه . وبنجاح مسعاه ، كانت مكافأة جلال الدين له أن أعطاه ابنه أبي الحسن ليخدمه . قام الدشطوطي بتربية أبي الحسن تربية صوفية ، ولقّنه الطريق الصوفي ، بعد أن كان مُتقدماً في "علوم الظاهر" . وبعدها بعث الدشطوطي بأبي الحسن إلى الشيخ رضي الدين الغزي "وكان يومئذ نازلاً بمصر ، فلازمه وتعلّم على يديه علوم الصوفية ، حتى فتح الله تعالى عليه بحقائق المعرفة ولطائف الإشارات" . وحسب تلك الرواية "صارت الشهرة العظيمة لأولاد البكري من يومئذ إلى يومنا هذا ، ببركة الشيخ عبد القادر الدشطوطي"(٧) .

ورغم الطابع الأسطوري للرواية السالفة ، فإنها لا تخلو من حقائق تاريخية مهمة . فعلى الرغم من وجود لقب "البكري" في مصر منذ وقت مبكر(٨) ، فإن هذا البيت اشتهر في نهاية العصر المملوكي وبداية العصر العثماني . وحسب الرواية ، نشب الخلاف بين جلال الدين والغوري . ومع أن الخلاف انتهى في الظاهر ، فمن الواضح أن جلال الدين بقي على كُرهه للماليك وسلطانهم ، واتخذ موقفاً سياسياً مُعارضاً لهم ، حتى إذا ما ثار النزاع ـ ثم الصراع ـ بين العثمانيين والمماليك ، كان جلال الدين من أوائل المتصوفة الذين بشّروا بنهاية دولة المماليك ورحبوا بالقادم العثماني الجديد ، كما سنوضح في الفصل القادم . ومن هنا برز البكرية كجماعة صوفية قوية في العصر العثماني ، وتبوأوا مكانة محترمة ، وصار شيخهم "أبو الحسن البكري" (توفي ١٥٤٥م/٩٥٢هـ) شخصية صوفية لها مكانتها المُتميزة في المجتمع المصري . ومن الواضح أن الخلاف بين العثمانيين (السُنّة) وبين الصفويين (الشيعة) لعب دوره في بروز البكرية ، حيث ساند العثمانيون كل من انتسب للخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، سواء في مصر أو في غيرها من أراضي الدولة العثمانية ، نكاية في الصفويين الشيعة . وعلى كل فإن قوة البيت البكري في مصر إنما تأثرت أيضاً بوجود امتدادات له في مناطق أخرى ، ومنها بلاد الشام ، وخاصة في دمشق .

وبناء على ذلك كان أبو الحسن البكري أول شخصية بكرية شهيرة ظهرت في مصر بشكل عام ، وفي العصر العثماني بشكل خاص . لقد حظي أبو الحسن بشهرة واسعة ،

ونوّه البكريون بشأنه في كتبهم ورسائلهم ، وحكُوا عنه الكرامات والخوارق ، واعتبروه مؤسس مجدهم الأدبي والصوفي والاجتماعي[٩] . ولما مات أبو الحسن ، خلفه في مشيخة السجادة ابنه محمد البكري ، المشهور بأبيض الوجه ، والمُكَنّى بـ "أبي بكر ، وأبي المكارم" حيث ورث عن والده ثروة مَكَّنَتْهُ من أن يعيش "عِيشة الملوك" في مَسْكَنِه ومَأْكَلِه ومَلْبَسِه ومَرْكَبِه وجَواريه وعَبيده ، وبلغ درجة معقولة في علوم "الظاهر والباطن" . بل إن محمد البكري يعتبر أعظم شخصية بكرية صوفية ظهرت في مصر خلال العصر العثماني ، خاصة وأنه هو الذي وضع الحزب البكري (*) الشهير الذي انتشر بين أتباع السجادة البكرية لفترات طويلة ، كما كان أول من اتخذ شعره وسيلة للدعاية لتعاليم البكرية ، ومن ثم ترك ديواناً شعرياً ضخماً . وعندما توفي محمد البكري في سنة ٩٩٤هـ/١٥٨٥م خلف من الأبناء ثلاثة تولوا جميعاً رئاسة السجادة البكرية في القرن السابع عشر الميلادي/الحادي عشر الهجري ، وهؤلاء الأبناء هم : أبو السرور بن محمد البكري (توفي ١٠٠٧هـ/١٥٩٨م) وزين العابدين بن محمد البكري (توفي ١٠١٣هـ/١٦٠٤م) وأبو المواهب بن محمد البكري (توفي ١٠٣٧هـ/١٦٢٨م)[١٠] .

والحقيقة أن بعض شيوخ البكرية بالغوا في تصوير أنفسهم ، حتى وصف محمد البكري نفسه بأنه "يُضيءُ العالم بخلافته ، ويُغيثُ الملهوف ، ويحمي الضعيف ، ويكشف الخطوب ، ويُفَرِّج الكروب ، وباسمه يزول البؤس والضُّر" . . ومثل هذا وغيره مما نجده في ديوانه . إنه لم يترك الناس ليعتقدوا فيه ما شاءوا وينسبوا إليه ما اعتقدوه من الكرمات والخوارق ، بل دعا لنفسه ونوّه بفضله وفضائله وما حُبي به من قدرات فائقة ، وحثّ أتباعه لأن يتفاخروا ويتمسكوا به ، بعد أن وضع لهم أناشيد خاصة يتغنون بها في حلقات الأذكار ، وفيها ما فيها من إجلال عظيم لآل الصديق . لقد اتخذ محمد البكري من شعره وسيلة للدعاية له ولبيت الصديق ، وكان ـ كرئيس طريقة دينية كبيرة ـ يرغب في طبع أتباعه بطابع خاص يمتازوا به عن غيرهم ، بتربيتهم على حب آل الصديق واحترامهم ، والولاء لهم في السر والعلن ، وإخلاص الاعتقاد فيهم ، خاصة وقد امتازت الطريقة البكرية عن غيرها من الطرق الصوفية آنذاك بأن أضافت إلى مفهوم الحقيقة المحمدية الصوفية عنصراً جديداً هو الحقيقة المعنوية لأبي بكر الصديق ، بحيث أصبحت الحقيقة الأخيرة

مُلازمة للحقيقة الأولى ولا تنفك عنها منذ الأزل ؛ أي أن الحقيقة البكرية وجدت مع الحقيقة المُحمدية . وإذا كان الصوفية يقولون بأن الأولياء يتصلون بالحقيقة المحمدية ، فإن البكريين قالوا إن الأولياء يتصلون بالحقيقة البكرية . وقد صوروا هذا شعراً في مناسبات كثيرة . ومن شعر محمد البكري في ذلك :

لا تشتغل عن شهودي ... إياك إياك واحذر

فكل شيء مليح ... منه جمالي أكبر

البدر أشرق مني ... وحاجب الشمس أسفر

وناسم من حديثي ... كل الأماجد أسكر

والله والله لولا ... جمال ذاتي يُستر

لأحرقت نيراني ... أهل الوجود المعمر

ولم يكن قط عبد ... لحسن وجهي أبصر

هل ظن غيري مولى ... من الأئمة يُذكر؟

فمن يؤمل وجودي ... بغاية السؤال يظفر

ومن يُخالف أمري ... في حضرة المقت يُقبر

أحمي الذمار وإني ... ليث الزمان الغضنفر

سبط الحبيب ونجل الصديق أكرم معشر

قد فاز قومي وصحبي ... بذاك حالي بَشَّر(١١)

ومع ذلك فالمكانة الاجتماعية والاقتصادية التي حققها البكرية منذ بداية الحكم العثماني ، لعبت دوراً فاصلاً في بروزهم وتفوقهم في مجال التصوف على الساحة المصرية . ومع أنهم لم يحظوا بانتشار واسع بين الفئات الغنية والمتعلمة في القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي(١٢) . . فقد كانت لهم علاقاتهم القوية مع بعض الطرق الصوفية ، مثل الخلوتية التي تأثرت البكرية بها تأثراً شديداً في الجانب الروحي ، كما كانت لهم علاقات مع الأشراف ، بالإضافة إلى ميل بعضهم للدراويش ، حتى إن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد المنعم بن أبي السرور البكري (توفي ١١٩٥هـ/ ١٧٨٠م) شيخ السجادة البكرية آنذاك "كان الغالب عليه الجذب والصلاح والسلوك على

طريق أهل الفلاح ، مع أوراد وأذكار يشتغل بها"[١٣] .

كان للبكرية أورادهم وأحزابهم الخاصة بهم وبآبائهم وأجدادهم ، وكانوا يقرأونها ويُرددونها بشكل فردي أو جماعي[١٤] . كما كان من خصائص أتباع البكرية تلك الروح الصوفية المتأثرة بابن الفارض وابن عربي ؛ وهي الروح التي ورثوها عن الشيخ الدمرداش المحمدي[١٥] حتى أن عبد الغني النابلسي -وهو من أتباع ابن عربي أيضاً- ذكر أنه في أثناء زيارته لمصر ، ذهب صُحبة الشيخ زين العابدين البكري إلى جامع ابن الفارض ، حيث قام المُنشد "وأنشد كلام الشيخ ابن الفارض والكل ساكتون ، وجعل يقوم مُنشد ويجلس آخر ، وكلما أنشد الواحد منهم المصراع من البيت ، يتواجد الحاضرون ويأخذهم الحال"[١٦] . وعلى كل فالمُلاحظ -وعلى خلاف ما نادى به بعض المستشرقين- أن التصوف الفلسفي ازدهر إلى حد ما في العصر العثماني[١٧] .

وهناك خلافٌ بين الباحثين حول الوظائف الصوفية التي تولاها أبناء البيت البكري في مصر في العصر العثماني . ففريق يرى أنه عند الاحتلال الفرنسي لمصر ، كان السيد خليل البكري يتولى شئون الصوفية في مصر[١٨] وهذا الرأي فضفاضاً ولا يُفصح عن كُنه حقيقة الوظائف التي أُديرت من خلالها شئون الصوفية في مصر حتى بداية القرن التاسع عشر الميلادي . وفريق يرى أن وظائف البيت البكري "من قديم الزمان" كانت ثلاثة : مشيخة السجادة البكرية ، ومشيخة المشايخ الصوفية ، ونقابة الأشراف . ومن أصحاب هذا الرأي محمد توفيق البكري وجرجي زيدان . وفريق ثالث يرى أن العصر العثماني انقضى بقرونه الثلاثة دون أن يعرف أهل التصوف في مصر رئيساً يُوحِّد كلمتهم ويفصل في مشاكلهم[١٩] . والواقع أن قراءة المصادر التاريخية المعاصرة لتلك الفترة تجعلنا نؤيد الرأي الأخير ، حيث لا تشير المصادر بشكل جازم إلى أن المتصوفة كانت لهم رئاسة عامة "مشيخة الطرق الصوفية" تتولى شئونهم . ورغم ورود بعض الإشارات في أماكن متفرقة من المصادر توحي بهذا المعنى ، فإن هذا الشكل من التعبيرات كان مألوفاً آنذاك في إطار لغة وصفية غير دقيقة ، ولا تعكس الواقع دائماً . أما الثابت فهو أن مشايخ السجادة البكرية تولوا مشيخة السجادة البكرية ، وفي بعض الأحيان تولوا نقابة الأشراف .

* * *

أما ثانى السجاجيد الصوفية في مصر في تلك الفترة ، فكانت السجادة الوفائية ، التي تُنسب إلى مؤسسها السيد محمد (وفا)(*) الذي قيل إنه قَدِم من المغرب سالكاً طريق الشيخ أبي الحسن الشاذلي ، ثم توجه إلى أخميم فتزوج بها وأنشأ زاوية كبيرة "فوفدت عليه الناس أفواجاً" ثم سار إلى القاهرة وأقام بالروضة "عاكفاً على العبادة ، مُشتغلاً بذكر الله تعالى ، وطار صيته في الآفاق" إلى أن توفي في سنة ٧٦٥ هـ/ ١٣٦٣م[٢٠] .

أما تلقيب "السيد محمد" بـ"وفا" فيعود لرواية تطورت مع السنوات . أما أول من أورد الرواية فكان عبد الوهاب الشعراني الذي نقل ما كتبه الشيخ "علي وفا" (٧٦١-٨٠١هـ/ ١٣٦٠-١٤٠٠م) أن سبب تلقيب والده بهذا اللقب أن "بحرالنيل توقف ، فلم يزد إلى أن آن أوان الوفاء ، فعزم أهل مصر على الرحيل ، فجاء إلى البحر وقال : اطلع ، فطلع ذلك اليوم سبعة عشر ذراعاً وأوفى ، فسموه وفا"[٢١] . استمرت هذه الرواية وتطورت مع الوقت ، حتى وجدنا الشيخ مرتضى الزبيدي يعرضها في القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي على أساس أن النيل توقف عن الوفاء في سنة من السنوات ، فتوجه العلماء والصُلحَاء إلى المقياس ودعوا الله -كالمُعتاد في تلك الظروف- لترتفع مياه النيل ، لكن الله لم يُجب دعاءهم ، وبقي النيل على حالته من النقص . وعندما أُخبر السلطان بوجود الشيخ الصالح التقي "مجد الدين/محمد" ، أرسل يدعوه للتوجه إلى "المقياس" ليدعو الله حتى يكتمل وفاء النيل . وعندما ذهب الشيخ محمد ، لم تلبث مياه النيل أن ارتفعت "وظهر الوفاء" ، وصار الناس يقولون "وفا وفا" ، فخوطب حينئذ بذلك ، وصار علماً عليه ، واشتهرت ذريته باسم "السادات الوفائية"[٢٢] .

والواقع إن هذه الرواية الأسطورية ليست بالمُستغربة ، خاصة ونحن نبحث في تاريخ المتصوفة الذين غَلّفَت الأساطير جُل تاريخهم فمسحته أحياناً بمسحة من الخرافة . لقد شهد العصر المملوكي انخفاضات كثيرة لمياه النيل ، وكان الناس يتلمسون وفاءه بكل طريقة ، حتى لو وصل الأمر للتبرك بالصوفية[٢٣] خاصة إذا كان منهم من ينتمي لآل البيت . ومن ثم فمن غير المُستبعد أن تعكس تلك الأسطورة بعض الواقع نتيجة انخفاض النيل واللجوء لبعض الصوفية (الفقراء) للدعاء من أجل وفائه . ومع ذلك فالمؤكد أن النيل

لم ترتفع مياهه ببركة "محمد النجم" لارتباط ذلك بحقائق علمية تتصل بعلم المناخ والجغرافيا . ومن الواضح أن "بني وفا" استغلوا الأمر لإثبات وجودهم وإحاطة أنفسهم بهالة عظيمة وسط عدم مُواتاة الجو السياسي لنمو نفوذهم منذ أواخر الدولة المملوكية . يمكن فهم ذلك بمقارنة توقيت بروز الوفائية على الساحة المصرية ، مع حقائق ضعف الدولة المملوكية في أواخر أيامها ، والخلافات المملوكية/الصفوية ، ثم الصراعات العثمانية/الصفوية بعد ذلك(٢٤) . يمكن فهم ذلك أيضاً على ضوء استمرار وجود النزعة "العلوية" في مصر بعد زوال الدولة الفاطمية ، وهي نزعة كانت تهدأ حيناً وتشتد حيناً ، وفقاً لتطور الظروف السياسية والنزاعات المذهبية . وسط ذلك كله كان لابد للوفائية من إيجادِ أسبابٍ مَا ، تدعم وجودهم الصوفي في مصر .

ومع ذلك ترك الغزو العثماني لمصر تأثيره السلبي على نفوذ وشعبية الوفائية . فمع أن الوفائية ليسوا بشيعة ، وإنما يدعون لحب آل البيت ، على اعتبارهم هم أنفسهم من آل البيت . . رغم ذلك فإن نقمة العثمانيين على أتباع المذهب الشيعي ومن يقترب من أفكارهم ربما تركت تأثيراتها على وضع الوفائية ، لاسيما في ظل "الثورة/الفتنة" التي قام بها أحمد باشا (الطاغية/الخائن) في سنة ١٥٢٤م للاستقلال بمصر عن الدولة العثمانية ، واتهام الشيخ ظهير الدين الأردبيلي بإغراء أحمد باشا بالانتقال "من اعتقاد أهل السنة إلى اعتقاد مذهب الإمامية" وانتشار مقولة أن أحمد باشا "داعية لإسماعيل شاه في سفارة قاضي زادة وتسويله ، ووجدوا تاجاً عنده من شعار الصوفي ، واستُفيض أنه استحل قتل أهل السنة وسلب أموالهم ، وعزم على تقديم الإثنى عشر إماماً على اعتقاد الرافضة ، وإظهار ذلك على المنابر" . وإذا كانت القوات العثمانية في مصر قد تمكنت في النهاية من قتل أحمد باشا والأردبيلي ، بمساعدة بعض المماليك والمشايخ والعامة في القاهرة ، فإن السلطة العثمانية أخذت حذرها من المتصوفة الأعاجم في مصر ، بل ووضعت العديد من القيود والقواعد التي كان على الصوفية ألا يتعدوها(٢٥) .

لقد كانت أفكار آل البيت (بما فيها بعض الأفكار العلوية ، والتي تقترب أحياناً من أفكار الشيعة) واضحة في فكر ومُمارسات القائمين على السجادة الوفائية والمُقربين منهم ، في القرن السادس عشر ، كما التف شعراء آل البيت حول شيوخ الوفائية ، ومدحوهم

بقصائد تُعيد إلى الأذهان ما قيل في الخلفاء الفاطميين. يمكن العثور على ذلك في شعر بهاء الدين العاملي (توفي ١٠٣١هـ/١٦٢١م)(*) . كما كانت تلك النزعة واضحة في كتابات متصوف كالشعراني(٢٦) . بيد أن تعاليم الوفائية الداعية لآل البيت ظهرت بوضوح في زمن الشيخ محمد أبي الأنوار السادات (توفي ١٢٢٨هـ/١٨١٣م) لأن الأوضاع كانت قد تغيرت كثيراً ، ولم تعد السجادة البكرية هي التابع المُذلَّل للدولة العثمانية ، كما أن البيت الوفائي كان قد أصبح له من الوجود الاقتصادي والاجتماعي/الشعبي ، ما شجع الشيخ أبو الأنوار السادات على الجهر باتجاهه ، بل وربما كانت له مطامع سياسية ، حتى خلع عليه بعض الشعراء لقب "المهدي المنتظر"(٢٧) بل وأظهر الشيخ أبو الأنوار قدراً من الاستعلاء في معاملته للأمراء المماليك وحكام عصره(٢٨) .

مما سبق يمكن فهم عدم البروز القوي للوفائية في مصر منذ أواخر القرن الخامس عشر ، وحتى أواخر القرن السادس عشر . لقد كانت حدة الاختلافات بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية على أشدها ، في وقت كانت الدولة العثمانية تمتلك القوة التي تمكنها من تنفيذ سياساتها . وعندما بدأت الدولة العثمانية في الضعف ، انعكس ذلك على سياساتها المذهبية ، وعلى إمساكها بتلابيب الحكم . هنا برزت السجادة الوفائية من جديد في القرن السابع عشر ، خاصة وأن بيت الوفائية كان له من الشعبية بين المصريين ما يساعده على الصعود. وبناء على ذلك ، ومع القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي ، نعثر على قدر من الانتشار للوفائية في مناطق عديدة من مصر . فعلى الرغم من وجود "مقام السادة الوفائية" في الاسكندرية من القرن السادس عشر الميلادي(٢٩) . . فإن القرن السابع عشر شهد أيضاً شهرة كبيرة لمقام "سيدي عبد الرزاق الوفائي" ومقام "سيدى عبد الله الوفائي/أبى شوشه" بالاسكندرية(٣٠) ، الأمر الذي زاد مع القرن الثامن عشر .

وفي القرن الثامن عشر شهدت الوفائية ازدهاراً غير مسبوق ، وجذبت الكثير من المصريين ، بل والعديد من علماء تلك الفترة كالشيخ محمد الصبان ، الذي اشتهر كصوفي وفائي ألّف بعض الكتب في مدح الوفائية ، مثل كتابه عن "الزيارة وفضائل آل البيت"(٣١) ، والشيخ عبد الرحمن الصفاقصي ، الذي "اتحد" بالشيخ أبي الأنوار "فراج

حاله ، وزادت شوكته على أبناء جنسه ، وتردد إليه الأمراء ، وأُشير إليه"[٣٢] والشيخ محمد مرتضي الزبيدي الذي وضع عدة مؤلفات عن أهل البيت ، منها "إتحاف سلاسل الحي بسلاسل بني علي" و"الإشغاف بالحديث المسلسل بالأشراف" و"إقرار العين بذكر من نُسب إلى الحسن والحسين" و"رفع نقاب الخفا عمن انتمى إلى وفا وأبي وفا" و"معجم شيوخ السجادة الوفائية" و"إسعاف الأشراف"[٣٣] . وقد قرَّبه الشيخ أبو الأنوار الوفائي إليه وكنَّاه بـ"أبي الفيض"[٣٤] . كما قام بعض الشعراء بإنشاد القصائد في مدح السادات الوفائية وفاطمة الزهراء[٣٥] .

بلغ عدد من تولى مشيخة السجادة الوفائية في مصر ، حتى الاحتلال الفرنسي ، تسعة عشر شيخاً ، أشهرهم الشيخ شمس الدين محمد أبو الأنوار الذي "كان محط رحال سيادتها ، وشُهرته غنية عن مزيد الإفصاح ، ومناقبة أظهر من البيان والإيضاح" . ومما يجدر ذكره أنه وقع أحياناً بعض التنافس على مشيخة السجادة الوفائية . من ذلك ما حدث في سنة ١١٧٦هـ/١٧٦٢م بعد موت الشيخ محمد أبي هادي الذي "انقرضت بموته سلسلة أولاد الظهور" فدب النزاع بين أحمد بيك الدالي والشيخ شمس الدين محمد أبي الأنوار على خلافة السجادة . وعندما فشل الأخير في الوصول إلى مأموله ، اتبع أساليباً أخرى ، فتزوج بوالدة الشيخ محمد أبي هادي "وأسكنها بمنزل ملاصق لدار الخليفة ، توصُّلاً وتقرُّباً لمأموله" . لكن الأقدار مهدت له الحصول على مبتغاه . لقد توفي أحمد ابن إسماعيل الدالي في سنة ١١٨٢هـ/١٧٦٨م "وعند ذلك لم يبق للمترجم (أي أبي الأنوار) مُعارض ، وقد مهد أحواله ، وتثبت أمره مع من يخشى صولته ومعارضته من الأشياخ وغيرهم" واستطاع هذه المرة أن يفوز بمنصب شيخ السجادة الوفائية وأن يكون خليفتها[٣٦] .

كان للوفائية حزباً مشهوراً هو "حزب الفتح" الذي وضعه "السيد محمد وفا الكبير" (الذي عاش ومات في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي) ، وكان يُقرأ في بيت السجادة كل أسبوع . كما كان للوفائية خرقة خاصة بهم ؛ عبارة عن تاج وشدٌ على شكلٍ مخصوص ، وكان الشيخ أبو الفضل الوفائي هو أول من أحدثه[٣٧] . على أن الذي ميَّز الوفائية آنذاك دعواهم الانتساب لآل البيت ، وهو ما كان يجعلهم والأشراف أهل بيت

واحد ، حتى حدث أحياناً أن من تولى مشيخة السجادة الوفائية تولى أيضاً نقابة الأشراف ، وذلك مثل الشيخ مجد الدين محمد أبو هادي بن وفا (توفي ١١٧٦هـ/ ١٧٦٢م)[٣٨] . وقد دعم هذا وجودهم ومكانتهم ، لأنهم ورثوا ما كان للأشراف ولأهل البيت بشكل عام من محبة وقبول في قلوب المصريين .

على أية حال كان للسجادتين البكرية والوفائية مكانة متقدمة على غيرهما في العصر العثماني . وإذا كانت البكرية قد حظيت بالأفضلية لمدة طويلة[٣٩] فإن الفترة منذ القرن السابع عشر شهدت نمواً تدريجياً للسجادة البكرية ، وهو ما وصل إلى ذروته مع نهاية القرن الثامن عشر ، وبدرجة فاقت منافستها الرئيسية : السجادة البكرية . ويبدو أن هذا الوضع أدى لظهور الخلافات بين القائمين على السجادتين بشكل أوضح عن ذي قبل . لقد كانت هناك خلافات تقليدية بين السجادتين منذ البداية ، على أساس أن البكرية تنتسب إلى أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) ، بينما تنتسب الوفائية إلى علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) مما يصاحب هذا النسب من الميل لأهل البيت ، بل و"التشيع" له . ولقد أدى ذلك لقيام دعوتين متنافستين . بيد أن هذا التنافس اشتد بوجه خاص في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، نتيجة لصعود نفوذ ومكانة السجادة الوفائية . وقد تمثل هذا التنافس في عدة مظاهر ، ومنها حادثة المنافسة حول مشيخة الأزهر بين الحنفية والشافعية[٤٠] . بيد أن التنافس أدى لنتيجتين مهمتين . الأولى : أنه من خلال تلك المحاولات التي بذلتها البكرية والوفائية قد ساعدتا على زيادة نشر التصوف في المجتمع المصري من خلال محاولة كل فئة جذب أتباع جدد لها . والثانية : أن ذلك التنافس أفاد العثمانيين كثيراً في حكم مصر ، عن طريق تقريبهم لأتباع هذه السجادة أو تلك ، بشكل خدم مصالحهم في النهاية .

أما السجادة الثالثة ، وهي السجادة العمرية (أو العنانية) فكانت تنتسب إلى عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) . وأما السجادة الرابعة ، وهي السجادة الخضيرية ، فكانت تنتسب إلى الزبير ابن العوام . ومع أن حسين أفندي الروزنامجي أشار لوجودهما عند احتلال الفرنسيين لمصر[٤١] فإن حجم الوجود الفعلي لهما على ساحة التصوف في مصر آنذاك لم يكن يُذكر . كما أن المادة التاريخية المتوافرة عنهما تقتصر على معلومات بسيطة وردت في

وثائق ومصادر مُعاصرة ؛ كأن تذكر إحدى سجلات المحاكم الشرعية إجراء زواج معين ، وأن الحضور كان من بينهم أحد الشيوخ التي تُسميهم ، وتضيف إلى ألقابهم لقب "شيخ السجادة العنانية" أو "شيخ السجادة الخضيرية"(٤٢) وهي معلومات لا تدل سوى على الوضع الاجتماعي . أما الوضع التنظيمى والصوفي للسجادتين فلا يزال غامضاً .

وفي ختام تناول هذه القضية لابد من القول بأن الجبرتي أورد اسم سجادة خامسة ، هي السجادة الشعرانية التي تُنسب للشيخ عبد الوهاب الشعراني . لقد أشار في عدة مناسبات إلى وجود هذه السجادة ، وذلك في ترجماته لأحفاد الشعراني . ففي ترجمته لمن ماتوا سنة ١١٨٤هـ كتب "مات الشيخ أحمد سبط الأستاذ الشيخ عبد الوهاب الشعراني وشيخ السجادة . . وخلف سيدي عبد الرحمن مُراهقاً ، تولى بعده على السجادة ، مع مُشاركة قريبه الشيخ أحمد الذي تزوج بوالدته" . وفي أحداث سنة ١٢٠٥هـ عاد للقول "مات الشيخ عبد الرحمن بن أحمد شيخ سجادة جده سيدي عبد الوهاب الشعراني"(٤٣) . أما "أحمد شلبي" فأشار إلى وجود سجادة سادسة ، هي "السجادة الرفاعية"(٤٤) . بل لقد أوردت سجلات المحاكم أسماء رؤساء سجاجيد أخرى ؛ منهم الشيخ شهاب الدين أحمد السعدني "شيخ سجادة السعدية" ، والشيخ يوسف زين العابدين القادري "شيخ السجادة القادرية"(٤٥) . وإذا كان هذا يلقى بظلال على إمكانية وجود سجادة خامسة في مصر منذ القرن السادس عشر ، فإنه يُثير السؤال : إذا كان هناك سجادات صوفية أخرى ، فلماذا لم يذكرها حسين الروزنامجي؟ . وعلى أية حال لا نستطيع تأكيد وجود طبيعي لمثل تلك السجاجيد . والراجح عندنا أن شيوخ الطرق الشعرانية والقادرية والسعدية جعلوا أنفسهم ـ تجاوزاً ـ رؤساءً لسجاجيد ، تشبُّهاً منهم بالبكرية والوفائية والعنانية والخضيرية ، أو أن معاصريهم خلعوا عليهم تلك الألقاب كنوع من المُجاملة ورفع الشأن .

* * *

أما أتباع الطرق الصوفية(*) فكانوا يمثلون النوع الثاني من متصوفة مصر في العصر العثماني . ويعتبر هذا النوع من أهم متصوفة ذلك العصر وأكثرهم عدداً ، لأنهم يمثلون

"التصوف العملي" الذي انتشر بين كل فئات المجتمع[٤٦] . وإذا كانت الفترة السابقة على العصر العثماني قد شهدت وجود عدد من الطرق الصوفية التي لاقت شهرة وانتشاراً كبيرين ، فإنها لم تكن بتلك الكثرة العددية التي أصبحت عليها في العصر العثماني ، حيث تعددت الطرق بعد ظهور طرق جديدة ، ووفود طرق من خارج مصر ، بالإضافة إلى استمرار الطرق السابقة ، حتى قيل إن عدد الطرق آنذاك بلغ أكثر من ثمانين طريقة[٤٧] .

كانت الطرق الرئيسية في مصر هي : الأحمدية ، والرفاعية ، والشاذلية ، والبرهامية (نسبة إلى إبراهيم الدسوقي) . أما الطريقة الأحمدية فتفرعت لست عشرة طريقة هي : المرازقة ، والكناسية ، والإنبابية ، والمنائفية (المنايفة) ، والحمودية ، والسلامية ، والحلبية ، والزاهدية ، والشعبية ، والبيومية ، والتسقيانية ، والشناوية ، والعربية ، والسطوحية ، والبندارية ، والمسلمية . وأما الطريقة الرفاعية فلا فروع لها ، غير أن لها بيوتاً ثلاثة هي : بيت البازية ، وبيت الملكية ، وبيت الحبيبية ، وجميعهم كانوا تحت شيخ واحد . كذلك لم تكن للطريقة القادرية فروع ولا بيوت . أما الطريقة الشاذلية فتفرعت عنها عدة طرق هي : الجوهرية ، والقاسمية ، والمدنية ، والمكية ، والهاشمية ، والعروسية ، والتهامية ، والحندوسية ، والإدريسية ، والقاوقجية ، والعفيفية/العفية ، والعيسوية ، والخلوتية . وقد تفرع عن الطريقة الأخيرة عدة طرق هي : الحفنية/الحفنوية ، والسباعية ، والصاوية ، والضيفية ، والروشينية ، والسمانية ، والكلشنية ، والشرقاوية ، والطريقة الدمرداشية التي يبدو أنها تفرعت أيضاً عن الطريقة الخلوتية[٤٨] .

ومع الوقت ظهرت العديد من الطرق الأخرى في العصر العثماني ، ومنها القادرية ، والسهروردية ، والنقشبندية ، والحسنية ، والقشيرية ، والمدْيَنِيَّة ، والفردوسية ، والهمذانية ، والطيفورية ، والشطارية ، والخضيرية ، والعزيزية ، والسعودية ، والمصافحة ، والبسطامية ، والأدهمية ، والدسوقية ، والملامتية ، والحيدرية ، والشعرانية ، والمولوية ، والبراهمية ، والقدرية ، والبكتاشية ، والسعيدية/السعدية ، والمتبولية ، والأوسية ، والبيرامية ، والطيابية ، والعلوانية ، والملاوية[٤٩] .

إن تنوع وزيادة عدد الطرق الصوفية في مصر ـ وفي غيرها ـ يعود لأسباب منها

اختلاف مشايخ التصوف في فهم النصوص ، ومن ثم الاختلاف في تنظيم المراسم التعبُديّة . هذا بالإضافة إلى اختلاف طرق ترويض النفس عن طريق التجربة وتفسيرها ، وتأثير المصادر الأجنبية[٥٠] . ومن المحتمل أيضاً أن كل طريقة جديدة كانت تمثل تشكيلاً جديداً يأخذ من طرق مختلفة . فالتصوف أشبه بسجادة متعددة الألوان لا يقوم نموذجها فقط على القرآن والحديث ، والتطهر الشرعي ، والأخلاقيات الملامية ، والوجد الحلاجي ، والتفسير الباطني ، ووحدة الوجود عند ابن عربي ، والحساسية الجمالية عند ابن الرومي ، والطقوس والخوارق عند الطرق التي تتميز بالهيام الصوفي . . بل وأيضاً على الكشف ، وتقديس الأولياء[٥١] . ومع ذلك فإن زيادة عدد الطرق في مصر آنذاك كان ، وبالدرجة الأولى ، نتيجة منطقية لانتشار التصوف بشكل غير مسبوق .

بالإضافة إلى ماسبق فإن زيادة أعداد الطرق الصوفية في مصر في العصر العثماني يعود إلى السيطرة العثمانية على مصر ، وتشجيع العثمانيين للطرق بسبب الارتباط بين المتصوفة الأتراك والطوائف الحرفية من جهة ، وحركة الأخيان (الأخوة) والفتوة من جهة ثانية ، وبفرق الانكشارية من جهة ثالثة . ولذلك أظهرت السلطة العثمانية كثيراً من العطف على الطرق وأغدقت عليها ، فكان أتباع الطرق في مأمن من اعتداء الأجناد إلى حد كبير ، بل ولقد اتبع كبار أمراء المماليك في هذا العصر السياسة نفسها . ومن هنا أقبل المصريون على دخول الطرق ، وكان لكل طريقة معسكرات قائمة في القرى والأقاليم ، بالإضافة إلى القاهرة باعتبارها مركز التصوف[٥٢] .

من جهة أخرى ، استمرت ظاهرة وفود بعض الطرق الصوفية إلى مصر نتيجة استمرار وفود المتصوفة الأجانب إليها ، لاسيما الأتراك ، حيث شهدت مصر في العصر العثماني وفود عدد من مؤسسي الطرق إليها . ومن الأمثلة على ذلك الطريقة البكتاشية ، والطريقة النقشبندية ، والطريقة الدمرداشية . وعلى سبيل المثال فإن الطريقة الدمرداشية تعود إلى الشيخ دمرادش المحمدي (توفي ٩٢٩هـ/١٥٢٤م) . ووفقاً لما رواه الشيخ دمرداش نفسه للشيخ عبد الوهاب الشعراني ، فإنه "كان أحد جماعة سيدي عمر رويشن بمدينة توريز العجم" ثم جاء إلى مصر ، حيث "عمل الغيط المجاور لزاويته خارج مصر والحسينية (حيث العباسية حالياً) فأقام هو وزوجته في خُصٍ يغرسون فيه خمس سنين" . ولما كان

الشيخ دمرداش قد اشتهر بورعه ، وجودة زراعات أرضه ووفرة خيراتها ، فقد التف المريدون حوله ، خاصة وأنه قسم وقف الأرض التي زرعها إلى ثلاثة أثلاث "ثلث يُرد إلى مصالح الغيط ، وثلث للذرية ، وثلث للفقراء القاطنين بزاويته ، ورتب عليهم كل يوم ختماً يتناوبونه" . ومن ثم استمرت طريقته من بعده[٥٣] .

إذن لقد انتشر التصوف آنذاك في كل أنحاء مصر . أما القاهرة فكانت معقلاً للتصوف لوجود معظم المراكز الرئيسية للطرق فيها ، وكذلك معظم بيوت المتصوفة من زوايا وتكايا وخانقاهات ومساجد . وفي القاهرة توجد أضرحة أهل البيت ، وأضرحة كثير من مشاهير المتصوفة . وفيها يوجد الأزهر الذي أصبح معقلاً للمتصوفة في العصر العثماني . وإلى القاهرة شدَّ المتصوفة الرحال من كل أنحاء مصر ، بل ومن خارجها ، ومن ثم عاش فيها أبرز شيوخ المتصوفة [٥٤] .

وأما المدن المصرية الأخرى ، فاشتهرت العديد منها بأنها أماكن لتجمع أعداد غفيرة من المتصوفة . من ذلك مدينة طنطا التي حظيت بشهرتها لوجود ضريح أحمد البدوي فيها ، وقصدها المتصوفة من داخل أرجاء مصر وخارجها ، وكذا وجدت بها الكثير من الزوايا . أما مدينة دسوق فاشتهرت بوجود ضريح إبراهيم الدسوقي ، واشتهرت الإسكندرية بوجود ضريح أبو العباس المرسي ، واشتهرت قنا بوجود ضريح عبد الرحيم القنائي ، واشتهرت الأقصر بوجود ضريح أبو الحجاج الأقصري . لقد تجمع حول تلك الأضرحة الشهيرة أعداداً غفيرة من المتصوفة في إقامة دائمة أو شبه دائمة ، بالإضافة إلى ما تركته تلك الأضرحة/ المقامات من أثر صوفي عميق في نفوس أهل تلك المدن . ومن هنا ليس من المُستغرب أن يشتهر إقليم مثل الغربية بكثرة أوليائه ومتصوفته ؛ كالشيخ محمد المحلي الشعيبي ، والشيخ مخلص العابد ، والشيخ عبد الرءوف البشبيشي ، والشيخ علي ابن محمد الشناوي ، والشيخ صادق وغيرهم[٥٥] . كما شهدت ولاية المنصورة حركة تصوف هائلة تركزت في المنصورة وسندوب وشربين وديرب نجم وغيرها[٥٦] وبرز العديد من مشاهير المتصوفة مثل الشيخ رمضان بن محمد المنصوري الأحمدي ، وعبد الله ابن إبراهيم السندوبي الرفاعي ، وعبد الوهاب بن زين الدين ، وعلي الديربي[٥٧] . أما ولاية الشرقية فاشتهرت بكثرة متصوفتها ، ومنهم محمد الشربيني - شيخ طائفة الفقراء بالشرقية

ـ ومحمد المنير البلبيسي ، وعلي الدويب ، ومحمد الخلوتي . ومن هنا فقد أورد النابلسي عدداً كبيراً من أسماء الأولياء المدفونين بالشرقية في رحلته إلى مصر[٥٨] . وفي دمياط برز أحمد بن محمد المنزلاوي ، وأحمد بن محمد المغربي الدمياطي النقشبندي ، ومحمد ابن سلامة بن عبد الجواد الصخري ، وجلال الدين الفارسكوري ، ومحمد بن محمد ابن موسى العبيدي الفارسكوري ، وأحمد بن صلاح الدين الدنجيهي الدمياطي الذي قيل عنه أنه "كان ظلاً ظليلاً على الثغر"[٥٩] . أما المنوفية فبرز منها الشيخ أحمد شهاب الدين أبو مسلم الملقب بالسطيحة ، والشيخ أحمد بن يوسف الشنواني ، والشيخ أحمد السماليجي الأحمدي . بالاضافة إلى ذلك اشتهر بعض شيوخ البحيرة ، والقليوبية ، وكفر الشيخ ، والسويس ، والعريش ، ووردت عنهم الكثير من الأخبار في كتب الرحالة والمؤرخين المعاصرين للعصر العثماني في مصر[٦٠] .

كما انتشرت الطرق الصوفية بشكل واضح في المدن الصغرى . ولقد أورد الجبرتي أسماء كثير من المدن الصغرى والقرى التي انتشرت فيها الطرق ومنها : الفشن ، وفوة ، والبرلس ، ورشيد ، وبرمة ، ومنوف . أما الصعيد فشهدت مدنه ونجوعه نشاطاً صوفياً هائلاً هي الأخرى ، وبرز فيه الكثير من المتصوفة الذين لاقوا الشهرة . ومن تلك البلاد أسيوط ، وقنا ، وأبو تيج ، وملوي ، وفوة ، وديروط ، والبهنسة ، ودشطوط وغيرها . ومن أشهر المتصوفة الشيخ محمد هاشم الأسيوطي ، وعبد العال بن عبد الملك بن عمر القريشي "الجعفري نسباً ، القادري طريقة ، البوتيجي بلداً" وعبد القادر الدشطوطي ، وعلي القنائي ، وحسن الفوي ، ومحمد الديروطي ، ومحمد البهنسي الخلوتي ، وأحمد بن عبد الفتاح المجيري الملوي ، وأحمد الأحمدي ، وعلي بن محسن الوفائي الرميلي[٦٠] . ومع أن الظاهرة في ريف مصر ترجع إلى أواخر العصر المملوكي ، فإنها زادت في العصر العثماني بصورة واضحة ، للعديد من الأسباب ، وخاصة لتدني الأحوال الاقتصادية والاجتماعية لغالبية المصريين[٦٢] .

في الوقت نفسه ارتبطت بعض أحياء المدن بطرق معينة ، وأحياناً ما كان الحي يكتسب خاصيته المميزة له من الرباط القائم بين المنظمات الحرفية (طوائف الحرف) والمنظمات الدينية (الطرق الصوفية) ؛ ذلك الرباط الذي كان يتضح في أوقات الأزمات

بطريقة فريدة . فعلى سبيل المثال تبدو أصالة حي الحسينية وديناميته ، في القرن الثامن عشر ، كما لو كانتا قد قامتا أساساً على الوشائج القائمة بين طائفة الجزارين والطريقة البيومية الذي ارتبط نشاطها -منذ نشأتها بحي الحسينية- بالشيخ علي البيومي الذي حظي بتقدير كبير في هذا الحي . ومن هنا كان على البيومي نقطة البدء في تكوين طريقة صوفية جديدة ، هي الطريقة البيومية . وبعد موته في سنة ١٧٧٠/٦٩م شهد المسجد الذي حمل اسمه ، وكذلك مقامه ، نشاطاً صوفياً هائلاً ، وتُرجم ذلك في مولد تردّد عليه الكثيرون ، ومن ثم انتشرت الطريقة الجديدة بصورة طبيعية على أيدي جزاري حي الحسينية[٦٣] .

أما الحياة الدينية في الريف فتميزت أيضاً بانتشار ظاهرة التصوف واتساع نطاقه . ارتبط ذلك بالظروف السيئة التي أحاطت بأهله ، وكثرة المجاعات وانتشار الأوبئة من فترة لأخرى ، وكثرة الأعباء . ولذلك فإن دعوة المتصوفة صادفت استجابة قوية بين الفلاحين ، وازداد عدد المريدين منهم ، وأطلقوا على أنفسهم اسم الفقراء إمعاناً في لصق صفة الزُهْد بهم[٦٤] . ومع أن المصادر التاريخية أوضحت اشتراك الريف مشاركة نشيطة في التصوف وفي إنجاب مشاهير المتصوفة ؛ فإن الظاهرة الجديرة بالانتباه أن الكثير منهم غادروا بلادهم واتجهوا إلى القاهرة والمدن الأخرى الكبرى لما بها من حياة نابضة بالحركة والعلم والشهرة بالقياس إلى الحالة التي وصل إليها الريف آنذاك[٦٥] . وفي هذا الخصوص ذكر الشعراني أن الله أنعم عليه بالهجرة من بلاد الريف إلى القاهرة "ونقله من أرض الجفاء والجهل إلى بلد اللطف والعلم"[٦٦] . وعلى وجه الإجمال حفلت مصر إبان العصر العثماني بفرق المتصوفة وطوائف الفقراء ، واكتظت الشوارع بمواكبهم ، والبيوت بولائمهم ، والمساجد والزوايا باجتماعاتهم ، وانتشر الشيوخ والأتباع في الريف والحضر ، وتغلغل نفوذهم في المدن وشاع في الأقاليم والقرى ، وامتد سلطانهم إلى مختلف طبقات الشعب ، وكان الناس من شتى الطبقات يحيطونهم بالعطف والتأييد[٦٧] .

انتشرت الطرق أيضاً بين فئات وطبقات المجتمع المصري الذي انتمى معظم أفراده للطرق لأسباب مختلفة ، وكثيراً ما نعثر على تابع - أو حتى مؤسس - لإحدى الطرق ينتمي لطرق أخرى ، أو يدافع عن طرق أخرى . فالشيخ عبد الوهاب الشعراني - الذي أسس

الطريقة الشعرانية ـ انتسب منذ بداية حياته الصوفية إلى الطريقة الشاذلية ، ومع ذلك كان مما فاخر به ، حُسن ظنه واعتقاده "في الطوائف المتنسبين إلى طريقة الفقراء عموماً ؛ كالأحمدية والبرهامية والرفاعية" بل وأكّد على أنه لا يُبادر إلى الإنكار على "من ينتسب إلى البدعة ، كطائفة المطاوعة"(٦٨) . أما الشيخ زين العابدين البكري (توفي٩٩٤هـ/١٥٨٥م) فكتب رسالة دافع فيها عن "فقراء الطائفة السعدية"(٦٩) مع أنه كان على رأس الطريقة البكرية . ومع أن الشيخ محمد الحفني كان عالماً أزهرياً ، وأن الشيخ عبد الله الشرقاوي كان شيخاً للأزهر ، فإنهما انتميا للطريقة الخلوتية(٧٠) . وفي ترجمة الجبرتي لعبد الحي البهنسي (توفي ١٠٨٣هـ) كتب : "أجازه السيد محمد التهامي بالطريقة الشاذلية ، والسيد محمد بن علي العلوي في الأحمدية ، والشيخ محمد شويخ في الشناوية"(٧١) . أما الجبرتي فانتمى للطريقة النقشبندية(٧٢) والطريقة الخلوتية ، مع أنه كان قد انجذب للطريقة الشاذلية في بداية حياته(٧٣) . وقد ارتبط هذا التعدد في الانتماء إلى الطرق بظاهرة إمكانية تحول المتصوف من طريقة إلى طريقة . وعلى سبيل المثال فالشيخ علي البيومي (توفي ١١٨٣هـ/١٧٦٩م) كان خلوتياً ، وصار أحمدياً(٧٤) ثم أسس الطريقة البيومية . إذن لقد انتشر الانتماء للطرق آنذاك بكثافة بين المصريين المسلمين ، حتى لاحظ أحد الفرنسيين إبان احتلالهم لمصر أن قلة من المسلمين لا يتبعون طريقة من الطرق الصوفية(٧٥) .

ومع أن طرق التصوف الشعبي خاطبت الطبقة الدنيا ، وتميزت الطريقة البيومية ـ على سبيل المثال ـ بمخاطبتها لأفقر الطبقات ، بل وقُطّاع الطرق . . فإن الطرق المنتمية للتصوف الفلسفي -أو المُتأثرة به- كان لها وجودها ، ومنها الطريقة الدمرداشية والطريقة الشناوية والطريقة الخلوتية ، حتى كرر الجبرتي (الخلوتي) هجومه على أتباع الطرق الشعبية كالبيومية ، وسماهم "الأشاور" واعتبرهم رعاعاً ورؤساءً لمهن بذيئة(٧٦) لأنه كان صوفياً من الموالين للتصوف الفلسفي الذي قويت شوكته في العصر العثماني نتيجة تشجيع العثمانيين له واحترامهم لرموزه الكبار ولأتباعه(٧٧) . من ناحية أخرى لم يمنع انتماء أبناء الطبقة الدنيا للطرق الشعبية انتماء أبناء الطبقة العليا إليها ، فجذبت بعض الأمراء العثمانيين والمماليك . وعلى سبيل المثال فإن مصطفى باشا في أثناء حكمه لمصر

(١٧٥٩-١٧٦٠م) مال إلى الشيخ على البيومي واعتقده وزاره[٧٨] .

وإذ بدأ العصر العثماني والطرق التقليدية الكبيرة والقديمة هي المنتشرة والمسيطرة على تصوف المصريين (مثل الطريقة الأحمدية ، والطريقة الشاذلية ، والطريقة البرهامية ، والطريقة الرفاعية) . . فإن الوضع تغيَّر بالتدريج ، وظهرت طرقاً جديدة ، منها الطريقة الدمرداشية ، والطريقة البيومية ، والطريقة الخلوتية . ومع ذلك شهد القرن الثامن عشر نشاط بعض الطرق القديمة ، أو ظهور بعض الطرق الجديدة والنشيطة ، والتي عمَّرت بعد ذلك . لم يأت هذا الأمر من فراغ ، بل لأن القرن الثامن عشر شهد تطورات جديدة انعكست على الأوضاع الصوفية . وإذا كانت الطريقة البيومية ـ الجديدة والنشيطة ـ قد عبَّرت بشكل عام عن الجهلاء وأنصاف المتعلمين والتصوف الشعبي[٧٩] . . فإن الطريقة الخلوتية عبَّرت عن المتعلمين والفئات العليا ، ومن ثم كان لها نفوذاً كبيراً وانتشاراً واسعاً في مصر القرن الثامن عشر ، خاصة بين "العلماء" ، بل وجذبت أتباعاً من الطرق الأخرى ، حتى إن محمد السمنودي الأحمدي "عندما ورد مصر ، اجتمع بمصطفى البكري "فلقنه طريقة الخلوتية ، وانضوى إلى الشيخ شمس الدين محمد الحفني ، فلم يكن ينتسب في التصوف إلا إليه"[٨٠] . ومن أتباع الطريقة الخلوتية أيضاً في القرن الثامن عشر ؛ أحمد الدردير ، الفقيه الصوفي الذي شارك في بعض العلوم وترك تصانيف كثيرة ، والشيخ العروسي ، الشيخ العاشر للأزهر "الإمام العالم العلامة ، والحبر الفهامة"[٨١] وعبد الله الشرقاوي ، الشيخ الحادي عشر للأزهر[٨٢] . ولعل هذا الإقبال كان يعود أيضاً لنشاط حركة التهذيب والإحياء الروحي في الطريقة الخلوتية[٨٣] بخلاف الطرق القديمة التي لم تشهد مثل هذا النشاط الإيجابي . كما لعب شيوخ الخلوتية دوراً كبيراً في ذلك بسبب نشاطهم العلمي والاجتماعي ومكانتهم .

ومن القضايا التي أثارها الباحثون عن الطرق الصوفية آنذاك ، التشابه فيما بينها . فبينما اعتبر البعض أن الخصائص التي ميزت الطرق عن بعضها لا تكاد تُذكر[٨٤] . . اعتبر البعض الآخر أن الطرق الصوفية اختلفت عن بعضها في السلوك والمعرفة والأخلاق والآداب والأذكار والفتح والكشف وأسرار النفس ، وأصبح لكل طريقة أتباعها وروَّادها وأحبابها ، ولم يربط بين مريدي وشيوخ كل طريقة والأخرى صلة خاصة ، ولم يجمع بين

أتباعها أوراد أو مناهج للسلوك محددة[٨٥] . والواقع أن هذه القضية تخضع للنسبية ، وإن كانت المعطيات التاريخية لا تجعلنا نساير رأي فريق بعينه ، لأن الثابت أن الطرق تشابهت واختلفت في بعض الأمور . فعلى سبيل المثال تشابهت الطرق في موضوع الإسناد وإرجاعه إلى الرسول (ﷺ) ، وتشابهت في إقامة الذكر (لا في طريقة إقامته) ، وفي تنظيم إقامة الاحتفالات والاشتراك فيها (لا في طريقة إقامتها) ، وفي الإيمان بنظام القطب(*) والأوتاد(*) والنواب . كما تشابهت الطرق في لبس الخرقة (من حيث المبدأ لا لونها) وفي غير ذلك .

أما مظاهر الاختلاف بين الطرق فتمثلت في عدة أمور ، منها ما يتصل بالملبس ، أو ما يتصل بالذكر والأوراد أو الأحزاب ، أو ما يتصل بالتعابير والألفاظ . فعلى سبيل المثال عُرفت الأحمدية بالزي الأحمر ، والقادرية والسعدية والبرهانية بالزي الأخضر ، والرفاعية بالزي الأسود ، والدسوقية بالزي الأبيض . وبينما كانت أعلام الشاذلية مختلفة الألوان ، فإن الخلوتية لم يكن لها علم خاص بها ، وإن ميزهم لبس القاوون[٨٦] . أما بيارق كل طريقة فكانت في العادة من لون عمائهم ، طبقاً للعادات أو الممارسات التي تحددها عادات وتعليمات الطرق . ولهذا كان لبعض الطرق بيارق سوداء (مثل الطريقة الرفاعية) أو بيارق بيضاء (كالقادرية والطيابة والعوانية) أو بيارق حمراء (كالشناوية والعيسوية والنقشبندية والقاسمية) أو بيارق خضراء (كالملاوية والبرهامية) أو بيارق صفراء (كالعفية) . ومع هذا لم يكن لبعض الطرق إشارات معينة وواضحة في ملابسهم[٨٧] .

كما اختلفت بعض الطرق عن الأخرى في طريقة الذكر ، حتى إن "النابلسي" عندما دخل جامع الحاكم وجد فيه "حلقات الذكر من المشايخ البرهامية والمشايخ المطوعية والمشايخ السعدية وغيرهم ، يذكرون الله على حسب طرايقهم وعاداتهم"[٨٨] . فعلى سبيل المثال كانت طريقة ذكر أتباع الطريقة البيومية تتلخص في قولهم "يا الله" مع إحناء وضم أيديهم على صدورهم ، ويتبعون ذلك برفع رءوسهم والتصفيق بأيديهم[٨٩] . أما الذكر عند الطريقة السمانية فكان يتمثل في أن المريدين يشكلون في بعض الأحيان دائرة دون أن يتشابكوا بالأيدي ، تاركين أذرعهم مُدَلاَّة بطول أجسامهم ، وبدلاً من أن يستديروا يميناً ويساراً ـ كغيرهم من متصوفة بعض الطرق ـ فإنهم لا يفعلون سوى أن يَثِبُوا فوق

أطراف أقدامهم ، ويتقافزون دون أن تُفارق أقدامهم الأرض ، ودون أن يتزحزحوا عن أماكنهم ، وينهض المنشد وسط دائرتهم ويُدير حركة الإنشاد الذي يؤدونه في هذه الكلمات : لا إله إلا الله ، أو بقولهم فقط : الله الله ، أو قيوم قيوم(٩٠) .

كما اختلفت بعض الطرق عن الأخرى في حزبها/وردها . وعلى وجه التقريب كان لكل طائفة أو طريقة ورد أنشأه شيخها ، وحرص أتباعه على ترديده في حياته وبعد مماته ، في الأوقات التي حددها لهم ، حيث يتلونه بشكل جماعي ، مع الحرص على ألا يتغيب عن تلاوته أحد منهم(٩١) .

ومع أن تعَدُّد أنواع الطرق الصوفية في مصر في العصر العثماني ارتبط بتنوع طقوسها ومصادر تلك الطقوس ، فإن الفروق الجوهرية بينها لم تكن كبيرة ، حتى ذكر "علي مبارك" أن معظم الطرق منسوبة إلى الأقطاب الأربعة (عبد القادر الكيلاني/الجيلاني ، وأحمد الرفاعي ، وأحمد البدوي ، وإبراهيم الدسوقي) ، لأن لكلٍ منهم طريقة واحدة مخصوصة ، ولكنها تعددت ونُسبت لغيره بتعدد من أخذها عنه مباشرة أو بواسطة ، فنسبت إلى الآخذ وسُميّت فروعاً ، لتفرعها عن الأصل الذي هو أحد أقطاب الطرق الأربعة(٩٢) .

والحقيقة أن سند/إسناد الطرق الصوفية دائماً ما كان يعود عند أصحاب الطرق في النهاية إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، حيث ذهبوا إلى أن الرسول (ﷺ) لَقَّن صحابته ذِكر الله جماعات وأفراداً . كما أن بعض أصحاب الحديث الموالين للمتصوفة ذكروا سلسلة الرواة ، ورفعوا الحديث في النهاية إلى النبي (ﷺ) . وفي كل الأحوال فإن شيوخ الطرق يعتقدون أن تعاليمهم مستمدة من صاحب الرسالة مباشرة . وعن سند الخلوتية ، على سبيل المثال ، كتب الجبرتي "إعلم أن سلسلة القوم في كيفية أخذ العهود والتلقين مروية عن النبي ﷺ ، حيث لَقَّن الرسول علياً ، ثم لَقَّن علياً الحسن البصري ، الذي لَقَّن حبيب العجمي ، الذي لَقَّن داءود الطائي ، وهو لَقَّن محمد الدينوري ، وهو لَقَّن القاضي وجيه الدين ، وهو لَقَّن عمر البكري ، وهو لَقَّن أبا السهروي ، وهو لَقَّن قطب الدين الأبهري ، وهو لَقَّن محمد النجاشي ، وهو لَقَّن شهاب الدين الشيرازي ، وهو لَقَّن جلال الدين التبريزي ، وهو لَقَّن إبراهيم الكيلاني ، وهو لَقَّن محمد الخلوتي ، وهو لَقَّن عز الدين

الخلوتي ، وهو لَقَّن صدر الدين الخيالي ، وهو لَقَّن يحيى الشرواني ، وهو لَقَّن بير محمد الأرزنجاني ، وهو لَقَّن جلبي خليفة ، وهو لَقَّن خير التوقادي ، وهو لَقَّن شعبان القسطموني ، وهو لَقَّن اسماعيل الجورومي ، وهو لَقَّن علي أفندي قره باش ، وهو لَقَّن مصطفي أفندي ولده ، وهو لَقَّن عبد اللطيف بن حسام الدين الحلبي ، وهو لَقَّن السيد مصطفي بن كمال الدين البكري الصديقي ، وهو لَقَّن الشيخ محمد الحفناوي ، وهو لَقَّن وخلف أشياخًا كثيرة"(٩٣) .

ورغم كثرة أعداد الطرق الصوفية في مصر في العصر العثماني "حتى أوشك عدد هذه الطرق أن يماثل عدد المشايخ والأولياء"(٩٤) .. فإنها لم تكن في معظمها مُتطورة أو مُجَدِّدَة في فكرها ، وانصرف بعض أتباعها إلى الشكليات والرسوم ، وابتعدوا عن العناية بجوهر التصوف ، وسيطرت الأوهام على جماهير المنتسبين إليها ، والمبالغة في التحدث بمناقب الأولياء وكراماتهم(٩٥) . وعلى كل لم يكن كل أتباع الطرق مخلصين في الزُهْد والتقشف أو العبادة ، بل خرج بعضهم على أبسط قواعد الدين والأخلاق والتقاليد . وكان بعض أدعياء التصوف يتخذون منه ستاراً لابتزاز الأموال والتمتع بنعيم الدنيا . كما روَّج بعضهم لفكرة أن المعاصي لابد لها من فاعل ، ومن ثم دعوا للسكوت عن مفاسد المتصوفة وعدم التعرض لهم بالنقد ، بدعوى أن نقدهم والتعرض لهم باللسان "حرام وجالب لغضب الله"(٩٦) . ولذلك دارت المناقشات وقيلت الآراء حول صحة وحقيقة تصوفهم ، سواء من معاصريهم ، أو من الباحثين في عصرنا(٩٧) .

يبقى أن نذكر أن ظاهرة توريث منصب شيخ الطريقة انتشرت بين متصوفة مصر آنذاك ، حيث يعود المنصب إلى ابن الشيخ المتوفي ، الذي كان قد اقترب من والده أثناء حياته ، مما يجعله يحظى بموافقة الأتباع . وقد أصبحت هذه الوظيفة شبه وراثية في مصر في العصر العثماني(*) . حدث هذا ، على سبيل المثال ، مع شيوخ الطريقة الدمرادشية ، والطريقة البكرية ، والطريقة السطوحية ، والطريقة الشعرانية(٩٨) .



أما النوع الثالث من أنواع المتصوفة في مصر آنذاك فكانوا نزلاء الزوايا والتكايا

والخانقاهات والربط . بمعنى آخر هم سكان "البيوت الصوفية" أو "المؤسسات الصوفية" الذين انتموا إلى التصوف ، وارتبطوا بأماكن بعينها ، وإن كانوا في الأساس مرتبطين بالطرق الصوفية والسجاجيد .

أما الزوايا فكانت من أهم بيوت الصوفية في مصر آنذاك وأكثرها عدداً وانتشاراً في أنحاء البلاد ، كما كانت أكثرها تعدداً في وظائفها . لقد توزع وجود الزوايا في أنحاء مصر آنذاك ؛ بين مدينة القاهرة ومدن مصر الأخرى وقراها ، حيث وجدت بعض الزوايا في الريف بالوجهين البحري والقبلي ، ومن هنا ذكر الشعراني أن من صفاته الطيبة ، أنه لا يأكل في زوايا "مشايخ" الريف ، بسبب ما يقترفه شيوخها من حيل تجاه الفلاحين[٩٩] .

ومن أهم زوايا القاهرة في القرن القرن السادس عشر الميلادي/العاشر الهجري : زواية الشعراني ، وزاوية أحمد بن شعبان ، وزاوية أبي الحمايل ، وزاوية أبي السعود الجارحي ، وزاوية إبراهيم ، وزاوية الشامية ، وزاوية أبي الخير الكليباتي ، وزاوية تاج الدين الذاكر ، وزاوية أحمد الشنبكي ، وزاوية ابن الجيعان ، وزاوية علي الخوّاص (زاوية بركات الخياط بعد ذلك) ، وزاوية عبد الرحمن المجذوب ، وزاوية عبيد البلقيني ، وزاوية على المرصفي ، وزاوية عبد الحليم المنزلاوي ، وزاوية على المصري ، وزاوية الشيخ عبد الله ، وزاوية علي ابن عنان ، وزاوية علي أبو خوذة (خودة) ، وزاوية حسن الرومي ، وزاوية الحلوجي ، وزاوية شاهين الجركسي ، وزاوية شهاب النشيلي ، وزاوية كريم الدين الخلوتي ، وزاوية الشيخ مرشد ، وزاوية محمد المنير البلبيسي ، وزاوية محمد الشناوي ، وزاوية محمد ضرغام ، وزاوية سليمان الخضيري ، وزاوية الشيخ سعود ، وزاوية سيدي غيث ، وزاوية الشيخ سطيحة ، وزاوية جلال الدين البكري ، وزاوية شهاب الدين المنزلاوي ، وزاوية ابراهيم عصيفير[١٠٠] .

ومن أهم زوايا القاهرة في القرن السابع عشر الميلادي/الحادي عشر الهجري : زاوية رضوان بك ، وزاوية عابدين ، وزاوية محمد باشا السلحدار ، وزاوية جدة ، وزاوية مصطفى باشا ، وزاوية جلال البكري ، وزاوية الحنفي ، وزاوية المناوي ، وزاوية يوسف بك[١٠١] .

أما القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي ، فمن أهم زواياه : زاوية عبد

الرحمن كتخدا ، وزاوية علي النقيب ، وزاوية عبد الوهاب العطيفي ، وزاوية الكلشنية ، وزاوية الحريثي/الحريشي) ، وزاوية الموافي ، وزاوية البيومي (زاوية الست آمنة) ، وزاوية السقاف ، وزاوية الشربيني ، وزاوية القادرية ، وزاوية الدردير ، وزاوية العميان ، وزاوية المهمندار ، وزاوية قاسم الشرايبي ، وزاوية محمد باشا ، وزاوية السلحدار ، وزاوية مصطفى أغا ، وزاوية محسن رضوان ، وزاوية شمعة ، وزاوية تفكجيان (تفكشان) ، وزاوية حارة بني سيس[١٠٢] . وإبان الاحتلال الفرنسي لمصر ، قام "جومار" بعمل إحصاء للزوايا الموجودة بالقاهرة ، فبلغت ١٧٤ زاوية[١٠٣] . وبالطبع فالتعداد السابق يتضمن الزوايا التي أسست في الفترة السابقة على العصر العثماني بمصر وبقيت سليمة أو تم تجديدها .

إن من الصعب للغاية في هذه الدراسة حصر كل زوايا مصر في تلك الفترة ، ومع ذلك بإمكاننا ضرب مثال آخر بزوايا مدينة الاسكندرية . فمن زواياها : زاوية عبد الله الحجازي وزاوية محمد أبو صالح المغربي (والتي ستُعرف بعد ذلك بزاوية المغاربة) ، وزاوية عبد الله المجاور ، وزاوية حسن (الشهير بأوليا الرومي) ، وزاوية الرباط ، وزاوية أحمد النقلي ، وزاوية نزهة ، وزاوية على القباني (القبانية/أبى عابد) ، وزاوية حسن بن منصور ، وزاوية رمح ، وزاوية عبد الغنى ، وزاوية حسين جلبي ، وزاوية حسن أبي مطاوع ، وزاوية خديجة بنت الرايس ، وزاوية علي الخنسيني ، وزاوية الفاهمي ، وزاوية عابدي أغا ، وزاوية محمد التاجوري ، وزاوية مصطفى باشا الغزي ، وزاوية صالح جراد ، وزاوية أحمد الحناوي ، وزاوية الحاج جبران المسراتي ، وزاوية حليمة المسيري ، وزاوية محمد الشوماني ، وزاوية الواسطية ، وزاوية شيخ العرب يوسف الهواري[١٠٤] .

كانت هناك عدة أنواع من الزوايا في مصر ، منها الزاوية الجماعية التي التف فيها جماعة من المريدين حول شيخ معين (مثل زاوية الشعراني التي كانت عبارة عن مجمع سكني كبير ضم المئات ، وقامت بمهام اجتماعية وتعليمية وصحية)[١٠٥] . وهناك الزاوية التي انتسبت لطريقة/سجادة بعينها (كزاوية الرباط التي كانت تنتسب إلى الوفائية ، وزاوية البكرية) . كما كانت هناك الزاوية الفردية التي أقامها شيخ لنفسه وعاش فيها ، فانتسبت إليه ، أو حتى تلك التي أقامها له أحد الموسرين من الأمراء أو التجار أو السلاطين (مثل زاوية الشيخ سليمان الخضيري) . ثم هناك من الزوايا ما عرف بأسماء أكثر من متصوف

(مثل زاوية علي الخوّاص ، التي عرفت بزاوية بركات الخياط لدفنهما سوياً فيها)[١٠٦] .

وفي بعض الأحيان أُلحقت الخلاوي بالزاوية ، خاصة في الزاوية الجماعية ، حتى يعتزل المريد وينفرد بنفسه بعيداً عن الناس ، للتفرغ لذكر الله والانقطاع لعبادته . ولقد ذكر النابلسي بعض أخبار الخلاوي أثناء زيارته لزاوية الشيخ دمرداش المحمدي ، فكتب "ثم خرجنا إلى خارج ذلك المقام ، فرأينا تلك الخلوات العظام ؛ نحو خمسين خلوة أو ستين ، ذات أسرار وأنوار ، وهي التي تُسمى مساجد الأبرار ، يختلي بها المريدون ، ويجتلي فيها حضرات الغيب المسترشدون"[١٠٧] . وقد أشار "دي شابرويل" لظاهرة وجود الخلاوي في مصر إبان الاحتلال الفرنسي ، وإن كان من الواضح أن الأمر اختلط عليه ، فلم يستطع التفرقة بين الزوايا والخلاوي[١٠٨] .

كان لكل زاوية شيخ ونقيب أو نقباء (حسب أعداد المجاورين) وكذلك قُرّاء وإمام (أو أئمة) ومؤدب أطفال (أو مؤدبو أطفال) . كما كان لكل زاوية نظامها الداخلي الخاص بكيفية إقامة الشعائر ، وإثبات الحضور والغياب ، وتنظيم آداب المعيشة والتعاملات ، وغير ذلك من الأمور التي عالجتها الوثائق والمصادر والكتابات التي تناولت الشكل التنظيمي لبيوت/مؤسسات الصوفية[١٠٩] .

وإذ شهدت زوايا مصر في العصر العثماني زيادة في أعدادها وتطوراً في مهامها الاجتماعية والتعليمية ، فإنها شهدت كذلك تطوراً تنظيمياً آخر ، حين تحولت بعضها إلى مساجد ، وأصبحت تؤدي وظائف الزاوية/المسجد في آن واحد . ومن تلك الزوايا زاوية الشيخ أبي العباس الضرير ، وزاوية الشيخ عبد المعطي (كلاهما بأسيوط) ، وزاوية يحيى ابن عقب ، وزاوية سليمان الخضيري ، وزاوية الشعراني ، وزاوية حسين متفرقة . وإذا كان تحويل تلك الزوايا إلى مساجد قد تم إبان عملية تجديدها ، حيث قام الواقف ـ أو المُجَدِّد ـ بتوسيع الزاوية وجعلها مسجداً/زاوية ، فإن هذا التطور عبَّر أيضاً عن تقارب مهام الزاوية والمسجد ، بحيث أصبحت الزاوية تؤدي مهام المسجد ، والعكس . هذا مع الوضع في الاعتبار أن مهام بعض الزوايا توقفت في بعض الفترات بعد موت شيوخها الأصليين[١١٠] .

ومن الزوايا التي أدت مهام المساجد/الجوامع/المقامات في الاسكندرية في العصر العثماني : زاوية الغرباء ، وزاوية الأحمدية ، وزاوية خديجة ، وزاوية المغاربة ، وزاوية عبد الله الحجازي ، وزاوية أحمد النقلي ، وزاوية الفاهمي ، وزاوية عبد الله المجاور ، وزاوية نزهة ، وزاوية يوسف الهواري ، وزاوية محمد الشوماني ، وزاوية أحمد الحناوي ، وزاوية عابدي أغا ، وزاوية أبو الفتح الواسطي ، وزاوية صالح بن مبارك ، وزاوية حليمة بنت سليمان المسيري ، وزاوية حسن بن منصور ، وزاوية محمد التاجوري ، وزاوية مصطفى باشا الغزي ، وزاوية جبران المسراتي ، وزاوية حسين قبودان ، وزاوية البنوفرية ، وزاوية نافع الأزدي ، وزاوية حسن بيك ، وزاوية الشيخ خضر ، وزاوية سليمان التميمي ، وزاوية عبد الرحمن الغزي ، وزاوية الجاويش ، وزاوية القباني ، وزاوية عبد الله المغاوري ، وزاوية الرباط ، وزاوية سليمان البسيوني ، وزاوية إبراهيم الجداوي ، وزاوية محمد المفتي ، وزاوية إبراهيم الرايس ، وزاوية محمد الموازيني ، وزاوية حماد ، وزاوية أحمد الرجباني ، وزاوية أبو القاسم القباري ، وزاوية الشبراوية ، وزاوية ومسجد شيخ العرب يوسف ، وزاوية محمد ابن عيسى الذاكر(١١١) .

أما التكايا فكانت من بيوت الصوفية المهمة في مصر ، حيث فرضت ظروف العصر ظهورها كمؤسسات لها شأن . فالتكية عثمانية الأصل ، لأنها ظهرت في مصر مع الوجود العثماني . ولما كانت في أساسها تقابل الخانقاه ، فقد تطورت على حساب البيوت/ المؤسسات الصوفية المصرية الأصيلة والتقليدية ، مثل الخانقاه والربط . وعلى كل فقد أخذت التكية تؤدي الوظيفة نفسها التي كانت تقوم بها الخانقاهات ، بل واختفي لفظ الخانقاه ـ أو كاد يتلاشى ـ من البلاد التي استولت عليها الدولة العثمانية ، وحلت محلها التكية التي أصبحت تضم شيوخاً وطُلاباً وفقهاءً ؛ مثلها في ذلك مثل الخانقاه والمدرسة قبل ذلك(١١٢) .

لقد كانت التكايا بمثابة بيوت صوفية يجري فيها ما يجري في أية بيوت صوفية أخرى . فهي بيت للمتصوفة –خاصة المتصوفة الأتراك– وذات مهام دينية واجتماعية وتعليمية ، وإن تميزت بإقامة حفلات الذكر والسماع (الإنشاد) بما يتفق وتصوف الأتراك . وقد حضر النابلسي أحد تلك المجالس ووصفه قائلاً : "ثم أرسل إلينا حضرة الشيخ زين

العابدين البكري . . فذهبنا معه إلى التكية المولوية ، وكان أتى إلى الفقراء شيخ جديد ، ولهم انتماء إلى المشايخ البكرية (لاحظ الصلة التي تحدثنا عنها من قبل بين السجادة البكرية والأتراك ، والتي امتدت إلى ممثلي التصوف التركي العثماني) فدعوا حضرة الشيخ حفظه الله للحضور عندهم في يوم ابتداء السماع العظيم بين أولئك الجمع العميم ، وكان المجلس حافلاً بالأفاضل والأعيان وأكابر أبناء الزمان"(١١٣) .

وإذا كانت التكايا ـ بوصفها مؤسسة تركية ـ قد قامت بنشاط واضح في عصر قوة الحكم العثماني ، ونجحت في تثبيت وجودها ووجود التصوف التركي ، فإنها تأثرت بالضعف العام الذي حدث للحكم العثماني ، وتحولت وظائفها مع السنوات ليغلب عليها كونها أماكن يقيم فيها الدراويش والمرضى ومن قعدت بهم الشيخوخة عن اكتساب القوت ، بالإضافة إلى كسالى الأتراك (تنابلة السلطان)(١١٤) . أما الإنفاق على التكايا والقائمين عليها من أصحاب الوظائف والنازلين فيها من المتصوفة . . فاعتمد على الأوقاف والمنح التي كان يتبرع بها بعض بعض الباشاوات والولاة والأمراء والتجار ، وتورد حجج الوقف الكثير من المعلومات عن هذه الأمور(١١٥) .

ومن أهم تكايا القاهرة في العصر العثماني تكية العمود ، وتكية المولوية ، وتكية القوصونية ، وتكية الدمرداشية ، وتكية الكلشنية ، وتكية ضريح السيدة رقية ، وتكية الهنود ، وتكية الأشراف ، وتكايا الخلوتية الخمس ، وتكية البخارلية ، وتكية نظام الدين ، وتكية المغربي ، وتكية محي الدين ، وتكية الميرغني ، وتكية البكتاشية ، وتكية نور الدين(١١٦) .

أما الاسكندرية فكانت من أهم المدن المصرية التي شهدت إنشاء التكايا . وإذا كان على مبارك قد أشار إلى وجود تكية واحدة بالاسكندرية في القرن التاسع عشر ، وهي "تكية بيت الضيافة"(١١٧) . . فمن الثابت وجود ثلاث تكايا أخرى في الاسكندرية في العصر العثماني ، وهي : تكية "أعلى جامع صفوان ، داخل الثغر من شرقيه" وإن لم تحظ بشهرة كبيرة رغم وجودها منذ القرن السادس عشر(١١٨) . وهناك التكية القادرية ، والتي عُرفت أيضاً باسم مُنشئها قاسم بك "أمير اللوا السلطاني وقبودان العمارة الشريفة"(١١٩)

واستمرت حتى القرن الثامن عشر(١٢٠) . وهناك "تكية الدراويش بالجزيرة" ، وهى نفسها "تكية مستحفظان" و"تكية الإنكشارية/الجلشنيين" وكان موقعها "بخط ديوان كمرك الشغر" وبجوار ميدان الجزيرة قرب "المملحة والبحر المالح" . وفي القرن الثامن عشر ذُكرت على أنها بخط المنشية . ولشهرتها عُرفت أحياناً بالتكية وكأنها لا يوجد غيرها(١٢١) ومما يؤكد اختلافها عن تكية القادرية أن الوثائق أوردتهما في مكانين مختلفين(١٢٢) .

أما الخانقاهات فتوقف إنشاء المزيد منها ـ أو كاد ـ وأصبحت معظم خانقاهات مصر في العصر العثماني تتمثل في تلك التي أنشئت في العصرين الأيوبي والمملوكي ولم تندثر حتى العصر العثماني ، أو بقيت حتى نهايته . ومن تلك الخانقاهات خانقاه سعيد السعداء ، وخانقاه خوند طغاي الناصرية ، وخانقاه المهمندار ، وخانقاه جاهين الخلوتي الجركسي(١٢٣) . وكما سبق القول فإن حلول التكية محل الخانقاه يعتبر انعكاساً لسيطرة الأتراك العثمانيين على مصر ، حيث شجع هؤلاء نظام التكية وأهملوا نظام الخانقاه ، خاصة وأن الأخيرة شهدت ازدهاراً من قبل على يد سلاطين المماليك ؛ فكأن إهمال العثمانيين للخانقاه كان بمثابة موقف سياسي .

كان حظ الربط من التدهور هو حظ الخانقاهات ، حيث تدهورت في حجم أوقافها ، وفي الغرض من إنشائها ، وانعكس ذلك بالتدريج على وظائفها لصالح البيوت الصوفية الأخرى . ومن ثم فرغم عدم اندثارها ، إلا أن عددها قلّ في العصر العثماني ، ولم يعد هناك سوى رباط الآثار ، ورباط مسيح باشا ، ورباط البغدادية ، ورباط الست كليلة ، ورباط الأقزام ، والرباط العلائي(١٢٤) .

ورغم المفارقة المتمثلة في ازدهار الزوايا والتكايا ، وتراجع دور الخانقاهات والربط ، فإن أوجه التشابه التي كانت موجودة بين البيوت الصوفية -المزدهرة والمتراجعة- كانت كبيرة ، من حيث أهداف تلك البيوت/المؤسسات ، ونظمها الداخلية ، وطريقة تمويلها ، وحياة القائمين عليها ، أو العاملين فيها . وعلى كل فقد ضمت الخانقاهات والربط عدداً ليس بالقليل من متصوفة هذا العصر ، حيث عاشوا فيها ومارسوا شعائرهم الصوفية ، وقاموا أحياناً بمهام تعليمية واجتماعية ، وإن لم يكن لهم الريادة أو السبق في دور المتصوفة

آنذاك ، كما كان الحال بالنسبة لمتصوفة الزوايا والتكايا .

* * *

بيد أن بيوت المتصوفة لم تنحصر في الأنواع الأربعة سالفة الذكر ، بل تعدتها إلى المساجد والجوامع (*) فكانت هناك بعض المساجد التي أنشأها المتصوفة أو أنشئت لهم ، أو كان أصلها زوايا ثم تحولت إلى مساجد أو جوامع . وقد قامت هذه المساجد والجوامع بدور بيوت المتصوفة في إقامة شعائر التصوف ، حتى كان الدور الصوفي للمسجد بمثابة انعكاس لزيادة حجم التصوف وطغيانه على أفراد المجتمع ، وكذلك طغيانه على وظائف المؤسسات الدينية بشكل عام .

والحقيقة أن وثائق تلك الفترة تشير إلى هذه الظاهرة وتؤكدها . فقد أنشأ الأمير خاير بك مسجداً ، وجاء في حجة الوقف "أنه وقف مسجده لله تعالى ، وأسس على هذه الحسنة بُنيانه . . وجعله بيتاً من بيوت الله العامة ، تُقام فيه الصلوات ، ويُعتكف فيه للعبادات ، ويَأوي إليه أهل الذكر في الخلوات ، ويُسَبَّح فيه بالعشي والإبكار ، وأذِن للمسلمين في الدخول إليه والصلاة فيه ، والتعبُّد في جوانبه ونواحيه ، أسوة مساجد المسلمين في سائر الأوقات[١٢٥] . وقد تكرر ذلك في حالات أخرى[١٢٦] لدرجة أن "جومار" خلط بين المساجد والزوايا عند حديثه عن المساجد . ولعل هذا راجع إلى أوجه الشبه ، وتداخل الاختصاصات والمهام بين المساجد والزوايا[١٢٧] وهو ما أشرنا إليه من قبل .

ومن مساجد وجوامع القاهرة التي كانت أصلها زوايا : مسجد مرزوق الأحمدي ، ومسجد الوفائية ، ومسجد الشعراني ، ومسجد شاهين الخلوتي ، ومسجد أبو السعود الجارحي ، وجامع أبو العشائر ، وجامع عبد العزيز قلمطاي ، وجامع بدر الدين بن النقيب ، وجامع الدردير ، وجامع الخضيري[١٢٨] . ومن المساجد/الجوامع التي أنشئتْ للمتصوفة أو جُددت لهم : جامع محمد الأنور ، وجامع البيومي ، وجامع الغريب ، وجامع كريم الدين الخلوتي ، وجامع رحبة عابدين (جامع الشيخ رمضان)[١٢٩] .

ومن جوامع/مساجد الاسكندرية آنذاك : جامع المرسي أبو العباس ، ومسجد عبد

الله المغاوري ، ومسجد محمد الحلوجي ، وجامع التمرازية ، وجامع القابودان/حمزه ، وجامع الأربعين ، وجامع مصطفى طيطوان ، وجامع عبد الله المجاهد ، ومسجد خضر المغربي الشهير بالصيادي ، وجامع القلعة ، وجامع العطارين ، ومسجد حسين البيطاش ، والجامع المعلق ، وجامع عبد اللطيف ، وجامع سلام ، ومسجد محمد المنقعي ، وجامع إبراهيم تربانه ، ومسجد مصطفى قرماني ، ومسجد محمد البنوفري ، ومسجد داءود الشاذلي ابن أبا خله ، وجامع القاضي عبد القادر ، وجامع صفوان ، وجامع شيخ العرب يوسف دراز ، وجامع الشيخ سرور ، ومسجد عبد الباقي جوربجي[١٣٠] .

وقد قام بعض المتصوفة القادرين بإنشاء المساجد/الجوامع التي اصطبغت بالصبغة الصوفية لمنشئيها . وعلى سبيل المثال فإن الدشطوطي عَمَّر عدة جوامع بمصر وقراها . والشيخ عبد الحليم المنزلاوي عَمَّر عدة جوامع في البحر الصغير ، وكان له جامع بالمنزلة فيه بعض الفقراء والمجاورين ، "وفيه سماط على الدوام ، ومارستان للضعفاء من الفقراء والغرباء والمستضعفين"[١٣١] .

كان الجامع الأزهر مثالاً على الوظيفة الصوفية للجوامع آنذاك ، بعد أن أصبح للمتصوفة والصوفية ثقلاً كبيراً فيه ، منذ أواخر القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي ، حتى تحول الأزهر إلى ما يمكن وصفه بـ "مؤسسة صوفية" ، بعد أن تصوف الكثير من شيوخه وعلمائه وطلابه ، وكثر الحديث عن العالم الأزهري ، وشيخ الأزهر الصوفي ، وأصبح المجاورون فيه ينتمون إلى التصوف بشكل أو بآخر ، وتمتعوا بما يتمتع به مجاورو البيوت الصوفية من مأكل ومشرب ومأوى وتعليم[١٣٢] .

وهناك أماكن أخرى كانت تجذب المتصوفة لزيارتها والمجاورة فيها لفترات طويلة وإقامة الموالد فيها . لقد تعددت هذه الأماكن ، ومنها : المشهد الحسيني ، ومشهد السيدة نفيسة ، ومقام الإمام الشافعي ، ومقام الإمام الليث بن سعد ، ومقام عمر بن الفارض ، ومقام شاهين الخلوتي ، ومقام الشيخ مرجان الحسني ، والأضرحة الموجودة في زاوية الكلشنية ، ومقابر عائلة السادات في صحن مسجدهم ، والمسجد الأحمدي بطنطا ، والمسجد الدسوقي بدسوق ، ومسجد أبو الحجاج الأقصري بالأقصر ، والمسجد القناوي

في قنا[١٣٣] . أما الاسكندرية فشهدت العديد من المقامات ، ومنها : مقام عبد الله الحجازي ، ومقام محمد الشوماني ، ومقام عبد الله المغاوري ، ومقام ياقوت العرشي ، ومقام عبد الرازق الوفائي ، ومقام سليمان الأنصاري ، ومقام عبد الله الوفائي أبى شوشه ، ومقام مسعود ، ومقام عبد الله البرقي ، ومقام محمد الزناتي ، ومقام على الموازيني ، ومقام سويدان ، ومقام أبو الفتح الواسطي ، ومقام مفرح ، ومقام شهاب الدين العجمي ، ومقام محمد البوصيري ، ومقام على الدري ، ومقام محمد المنقعي ، ومقام أبو بكر الطرطوشي ، ومقام داءود الشاذلي ، ومقام أبو غزالة ، ومقام على الطريني ، ومقام أبو الخير الزهراوي[١٣٤] .

* * *

ومع ذلك فإن بيوت المتصوفة في ذلك العصر لم تكن تحتضن كل متصوفة مصر لسبب أو لآخر ، وبالتالي كان منهم من يهيم على وجهه في شوارع المدن وقرى الريف . ومن هنا نصل إلى النوع الرابع من أنواع المتصوفة ، وهم المجاذيب/ الدراويش ، والقلندرية ، والمشعوذين ، والفلاحين ، ممن لم يلتحقوا بإحدى البيوت الصوفية .

وكما سبق القول ، فإن ظروف مصر الاقتصادية والاجتماعية والفكرية السيئة آنذاك ، كانت هي المسئولة أساساً عن وجود هذا النوع من المتصوفة ، الذي عبر بشكل صارخ عن الفئات الأكثر فقراً وجهلاً في المجتمع . لكن الأمر تطور لتجتذب الدروشة فئات جديدة من الفقهاء وأبناء الفقهاء . فالشيخ أحمد الكعكى "كان عابداً زاهداً ، كثير الغوص في علم التوحيد ، لكن لسانه مغلق لا يكاد يُفهم عنه . . وكان الغالب عليه محبة الخمول وعدم الشهرة ، وكان لا يسكن إلا في الربوع ، بين السوقة والمحترفين ، ويُنهي عن سُكنى الزوايا والربط"[١٣٥] . أما حفيد الشيخ عبد الوهاب الشعراني فكان "يغلب عليه الجذب ، فلا يستقر بمكان معلوم" [١٣٦] .

ولعل هذا يعود أيضاً في جزء منه إلى استمرار تيار الجهل الذي ساد في القرن السادس عشر بوجه خاص ، وتشجيع كبار المتصوفة لهذا النوع من التصوف . وعلى سبيل المثال اعتبر الشعراني أن التصوف الحقيقي لا يمكن الوصول إليه إلا بأحد طريقين "إما

بالجذب الإلهي ، وإما بالسلوك على يد شيخ صادق . ومن لم يدخل من إحدى هاتين الطريقتين فمُحال أن يصل إلى شئ من هذه الأخلاق"(١٣٧) . كما كان محمد البكري الصديقي شيخ السجادة البكرية "حسن العقيدة في الصالحين من المجاذيب والسالكين"(١٣٨) . وقد أورد الشعراني والنابلسي والجبرتي الكثير من أسماء المجاذيب والدراويش والقلندرية الذين انتشروا في ربوع مصر من شرقها لغربها ، ومن شمالها لجنوبها(١٣٩) .

تمتع المجاذيب والدراويش أيضاً بمكانة محترمة بين المصريين وحكامهم . لقد احترمهم الحكام ، وبنوا لهم القباب ، وأجروا عليها الأرزاق . ومنهم عبد القادر الدشطوطي وبركات الخياط(١٤٠) . كما احترمهم العلماء ، حتى نازع المجاذيب العلماء ذلك الاحترام الذي كانوا يحظون به من المصريين وحكامهم(١٤١) . واحترمهم كبار صوفية هذا العصر ، حتى ذكر الشعراني "أخذ علينا العهود أن لا نُمَكِّن أحد من إخواننا يقيمون ميزان عقلهم ونقلهم على أرباب الأحوال من الأولياء والمجاذيب وغيرهم ، ولو رأوهم قد أخرجُوا الصلاة عن وقتها أو تركوها جُملة واحدة ، وذلك لسرعة العطب ، فربما مقتوا من اعترض عليهم ، ولو بالقلب ، ومَشّى الله لهم ذلك المقت ، فخسر الدنيا والآخرة ، وذلك لأن المجذوب صاحب كرامات متعددة"(١٤٢) .

كما اعتقد كثير من الناس في كرامات المجاذيب والدراويش ، ومنهم الشيخ علي الدويب الذي اعتقد الناس أنه كانت له كرامات خارقة للعادة ، ومنها أنه كان يمشي على الماء في البحر(١٤٣) . والشيخ عبد الله زهار الذي قيل إنه ظهرت عليه "الكرامات والأمور العجيبة بالفعل والخطاب" رغم أنه في غالب أوقاته لا يلبس الثياب(١٤٤) . والشيخ أحمد أبو شوشة الذي قيل إنه كان يضع في فمه نحو المئة إبرة ، ويأكل ويشرب وهي في فمه ، لا تعوقه عن الأكل ولا الشرب ولا الكلام . والشيخ صادومة الذي "كان له باع طويل في الروحانيات وتحريك الجمادات والسيميات ، ويكلم الجن ويخاطبهم مُشافهة ويُظهرهم للعيان"(١٤٥) . وعلى كل فربما كان هذا الانحدار الفكري والديني والأخلاقي عند هؤلاء الناس نتيجة طبيعية لأوضاعهم الاجتماعية ومستواهم الفكري ومدى فهمهم للدين .

ولقد قام البعض باستغلال مكانة هؤلاء الدراويش والمجاذيب لدى الناس . ويُعتبر علي البكري المجذوب خير شاهد على هذا . كان علي البكري (توفي١٢٠٧هـ/١٧٨٢م) في بداية حياته "يمشي في الطرقات عرياناً ، ويخلط في كلامه ، وبيده نبوت طويل في أغلب أوقاته ؛ أو يلبس قميصاً وطاقية ، ويسير حافي القدمين . وكان يحلق لحيته ، وللناس به اعتقاد عظيم ، ويُنصتون إلى تخيُّلاته ، ويُوجهون ألفاظه ويئولونها على حساب أغراضهم ومقتضيات أحوالهم ووقائعهم" . وهنا استغل أخوه الأمر لمصلحته ، فحجر عليه ومنعه من الخروج ، وأحاطه بهالة من الغموض ، ثم دعا الناس لزيارته ، فأقبلوا عليه من كل جهة ، نساء ورجالاً ومعهم الهدايا "فراج بذلك أمر أخيه ، واتسعت دنياه ، ونصبه شبكة لصيده ، ومنعه من حلق لحيته ، فنبتت وعظمت ، وسمُن بدنه ، وعظُم جسمه من كثرة الأكل والراحة . وقد كان قبل ذلك عرياناً شقياناً يبيت غالب لياليه بالجوع طاويا"[١٤٦] .

ونتيجة للوضع الاجتماعي الذي وصلوا إليه ، والوضع الفكري المتردى الذي كانوا عليه . . بالغ بعض المجاذيب في آرائهم وأفعالهم ، وادعوا لأنفسهم الولاية ، وأتوا بأفعال غريبة زاعمين أنها من صميم تعاليم الدين[١٤٧] . فالشيخ "علي أبو خودة" كان من الملامتية "يهوى العبيد السود والحبش ، وإذا رأى امرأة أو أمرد ، راوده عن نفسه ، وحسّس على مِقعدته ؛ سواء كان ابن أمير أو ابن وزير ، ولو كان بحضرة والده أو غيره ، ولا يلتفت إلى الناس ، ولا عليه من أحد" . وإبراهيم المجذوب "كان كل الفلوس التي يحصلها يعطيها للمطبلين ويقول : طبلوا لي وزمروا" . وكان إبراهيم العريان يطلع المنبر ويخطب عرياناً فيقول "السلطان ودمياط ، باب اللوق ، بين القصرين وجامع طيلون ، والحمد لله رب العالمين . فيحصل للناس بسط عظيم" . أما الشريف المجذوب ، فكان يأكل في نهار رمضان ويقول "أنا معتوق أعتقني ربي"[١٤٨] . كما كثرت حوادث اجتماع الدراويش بالمردان ، في الريف والمدينة ، حتى أورد يوسف الشربيني الكثير منها[١٤٩] . بل ولقد قال بعض دراويش القرن السابع عشر الميلادي/الحادي عشر الهجري بآراء مادية تخالف الكتاب والسنة ، ومنها أن البعث والنشور والجنة والنار لا حقيقة لها ، وأن الشخص جنته وناره وحسابه في نفسه ، وأن الدنيا لا تفنى ولا تزول ، وإنما هي شمس تطلع وقمر يغيب . بل وقال بعضهم "إن الشخص إذا خرجت روحه ومات ، دخلت في جسد من الأجساد في

آدمي أو في حيوان ، حتى يدور عليها الدور ، فترجع إلى صاحبها الأول ، فيظهر بصورته التي كان عليها أولاً ، وهكذا سائر العوالم"(١٥٠) .

ومع ذلك لم يخل الأمر من وجود دراويش معتدلين ، مثل "الشيخ الشيال المجذوب ، الذي كان ورعاً ناسكاً حافظاً لأوقاته ، مُداوماً على الصلوات والعبادة والأذكار ، دائم الإقبال على الله ، لا يُرى إلا في طاعة . إذا أحرم في الصلاة يَصْفَرُ لونه وتأخذه رعدة ، فإذا نطق بالتكبير يُخيَّل لك بأن كبده قد تمزق . وكان يتكسب بحمل الأمتعة للناس بالأجرة ، مع صرفه جميع جوارحه وأعضائه لما خُلق لأجله"(١٥١) . كما أن الأمر لم يخل من معترضين على خرافات المشعوذين ، وفي حوادث العليمي والتكروري وصادومة أمثلة على ذلك .

أما العليمي فكان رجلاً من أهل الفيوم ، قدم القاهرة سنة ١١١٠هـ "واجتمع عليه كثير من العوام وادعوا فيه الولاية ، وأقبلت عليه الناس من كل جهة ، واختلط النساء بالرجال ، وكان يحصل بسببه مفاسد عظيمة" . فلما تكاثرت عليه الناس ، حفروا له حفرة مثل المنامة وصارت النقبا التي له يقفون على رأس الحفرة ، ومن أراد النزول يُنزلوه له ، فيجتمع عليه وهو واقف على رجله . . ثم إن النساء كثُرت . . وصار في المحل فساد كبير . . فلما رأت العسكر هذا الكلام أرسل طلبه ، فطلع إلى القلعة . فلما دخل إلى الديوان لم تتمالك العسكر حتى أن هجم أيوب بك وضربه بالخنجر . . فمات . . وهرب نقباه"(١٥٢) .

وأما التكروري فظهر في سنة ١١٣٤هـ/١٧٣٤م ودخل الجامع الأزهر ، وخلط في كلامه وادَّعى بأنه نبي مُرسل "فمسكوه وأتوا به إلى الشيخ أحمد العماوي . . فسأله الشيخ عن حاله ، فأخبره أنه كان في شربين ، فأتاه سيدنا جبريل ، وأخذه ومرج به إلى السماء ليلة السابع والعشرين من رجب ، وأنه قدَّمه وصلى بالملائكة ، وأن جبريل أذن له . فلما فرغ من الصلاة ، أتاه جبريل بورقة ، وقال له : أنت نبي مُرسل ، إنزل فاظهر بمعجزاتك" . وقد استمر الرجل على رأيه هذا أمام الشيخ أحمد العماوي وعثمان كتخدا والباشا والديوان والعلماء ، فاضطروا إلى قتله في النهاية(١٥٣) .

وأما الشيخ صادومة فاشتهر بأن له "باع طويل في الروحانيات وتحريك الجمادات والسيميات" . وقد اجتمع عليه الشيخ حسن الكفراوي ورفع من شأنه أمام الناس . بيد أنه حدث أن كشف الأمير يوسف بك الكبير عن أفعال مُشينة يقوم بها هذا الشيخ مع النساء "فنزل في الحال ، وأرسل فقبض على الشيخ صادومة ، وأمر بقتله وإلقائه في البحر ، ففعلوا به ذلك"(١٥٤) .

هكذا تعددت الاعتراضات بتعدد الكرامات والخرافات ، وانتهى الأمر بقتل الثلاثة أشخاص . ومع أن هذا يشير إلى أن المزاج المصري لا يميل إلى المبالغات ، حتى في مجال التصوف وادعاء الأمور الخارقة أو الخارجة على الشريعة . . فإنه قد يستوجب القول بأن الرغبة في الإصلاح في مصر كانت سابقة على ما حدث في الجزيرة العربية مع ظهور محمد بن عبد الوهاب . ومع ذلك علينا القول بأن المعترضين لم يمثلوا شريحة واسعة ، بل وكانت اعتراضاتهم بمثابة رد فعل على أمور دينية أو أخلاقية شاذة وفاضحة . أما عامة المصريين فاعتقد معظمهم في أولئك الدراويش والمشعوذين ، بل وصدقهم بعض العلماء والأمراء . وليس أدل على ذلك من أن العليمي والتكروري وعلي البكري وصادومة قد لاقوا ذلك الإقبال والاعتقاد من المصريين بمختلف فئاتهم الاجتماعية ومستوياتهم الفكرية .

مما سبق يتضح أن المتصوفة قد تعددت أنواعهم وطرقهم وبيوتهم في العصر العثماني ، وأن التصوف قد انتشر بين أهل المدن والريف ، وبين المتعلمين وغير المتعلمين ، وبين الرجال والنساء . ورغم قلة المعلومات المتوفرة عن تصوف النساء في مصر في العصر العثماني ، فإن ذلك لا يعني قلة تصوفهن ، بل قلة ما كُتب عنهن وما وصل إلينا ، بسبب طبيعة المجتمع المصري المحافظة إلى حد ما ، وكذلك قلة رئاسة المرأة لأية طريقة أو مؤسسة صوفية . ولذلك فإن تقرير امرأة في مشيخة زاوية السلطان في سنة ٨٩١هـ/١٤٨٦م اعتبر من النوادر عند ابن إياس(١٥٥) . ومع هذا فهناك أكثر من حادثة رواها مؤرخو العصر ، وتُعبر في مجموعها عن وجود حقيقي للنساء في التصوف . فالنابلسي عندما زار مشهد السيدة نفيسة ، ذكر أنه "ملآن من الناس حوله ، مع كمال الخشوع والحضور . والنساء هناك وحدهن ، تُقرأهُن القرآن امرأة حافظة بالصوت العالي"(١٥٦) . أما الجبرتي فذكر في معرض حديثه عن علي البكري أن امرأة صارت خلفه ، وتعلقت به أينما

توجه "وصارت تخلط في ألفاظها ، وتدخل معه إلى البيوت ، وتطلع الحريمات ، واعتقدتها النساء وهادوها بالدراهم والملابس ، وأشاعوا أن الشيخ لحظها وجذبها وصارت من الأولياء . ثم ارتقت في درجات الجذب ، وثقلت عليها الشد به ، فكشفت وجهها ولبست ملابس الرجال ، ولازمته أينما توجه"[١٥٧] .

هكذا كانت أنواع متصوفة مصر في العصر العثماني ، وهكذا كانت طرقهم وبيوتهم ، ولقد اتضح أن التصوف ـ وطرقه ـ انتشر بين المصريين بشكل غير مسبوق ، في المدن والقرى والنجوع ، وبين كل الفئات والطبقات ، وذلك لأسباب عديدة ، لم يكن التدين هو السبب الوحيد فيها ، بل كانت النتائج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لسياسات الاحتلال العثماني لمصر من الأسباب الرئيسية لانتشار التصوف . والسؤال الآن : ما هو حجم مشاركة المتصوفة في صناعة تاريخ مصر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري في العصر العثماني ، وحتى الاحتلال الفرنسي؟ . هذا ما ستحاول الفصول القادمة الإجابة عليه .



هوامش الفصل الثاني

(١) عبد الحفيظ فرغلي علي القرني : عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨١ ، ص٦٥ .

(٢) محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، ورقة ٧٥ .

(٣) رغم شيوع مصطلح السجاجيد ، فإننا لم نعثر على معنى واضح لمصطلح "السجادة" الصوفية ، والأقرب أخذها مما ذكره الزبيدي الذي أورد : سَجَدَ ، أي خَضَعَ ، ومنه سُجُودُ الصَّلاةِ ، وهو وَضْعُ الجَبْهة على الأرض ، ولا خُضُوعَ أعظمُ منه . قال ابن سيده : سَجَدَ يَسجُد سُجُوداً : وَضَعَ جَبْهَتَه على الأرضِ ، وقَوْمٌ سُجَّدٌ وسُجُودٌ . (و) من المجاز : أَسجَدَ : (أدامَ النَّظَرَ) مع سُكون . وفي الصّحاح : زيادةُ (في إمراضٍ) بالكسر (أَجْفَانٍ) ، والمرادُ به ؛ النَّظَرُ الدّالُّ على الإدلال . . ومِنَ المَجَازِ : الإسجاد : فتُورُ الطَّرْفِ ، و(عَيْنٌ ساجِدَةٌ) إذا كانت (فاتِرة) . . وقال تعالى : ﴿سُجَّداً لِلَّه وَهُمْ داخِرُونَ﴾ (النحل : ٤٨) أي خُضَعَاءَ مُتَسخِّرَةً لما سُخِّرتْ له . وقولُه تعالى : ﴿وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّدًا﴾ (يوسف :١٠٠) سُجودَ تَحِيَّةٍ لا عبادةٍ . والمِسْجَدة ، بالكسر ، والسَّجَّادة : الخُمْرَة المَسْجُود عليها ، وسُمع ضمّ السين ، كما في الأساس . ورجلٌ سَجَّاد ، ككَتَّان ، وعلَى وَجْهِهِ سَجَّادَة : أَثرُ السُّجُودِ . . ويكون السُّجود بمعنَى التَّحِيَّة . . والسَّجَّاد : لَقَبُ عليِّ بنِ الحُسَيْن بن عليّ ، وعليّ بن عبد الله ابن عبّاس ، ومحمّد بن طَلْحَةَ بنِ عبد الله التَّيْمِيّ . محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (مرتضى الزبيدي) : تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق مجموعة من المحققين ، دار الهداية (نسخة الكترونية ـ المكتبة الشاملة) ، الجزء الثامن ، ص١٧٢-١٧٥ .

(٤) عبد الوهاب بكر : الدولة العثمانية ومصر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، دار المعارف ، ١٩٨٢ ، هامش ١٧ ، ص١٧٧ ، ١٧٨ .

(٥) عبد العزيز الشناوي : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، ج١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص١٥٠ هامش١ .

(٦) حسين أفندي الروزنامجي : ترتيب الديار المصرية في العصر العثماني ، ملحق (١) في : محمد نور فرحات : التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة ، المطبعة الفنية ، ١٩٨٦ ، ص٣١٤ . محمد شفيق غربال : مصر عند مفترق الطرق ، مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول ، المجلد الرابع ، ج١ ، ط٢ ، ١٩٥٣ .

(٧) ذكر الغزي "أن القطب جلال الدين البكري كان قد انكسر عليه مال للغوري جزيل ، وكان الغوري عسوفاً ، فطالب القاضي جلال الدين بالمال وأراد أن يُعاقبه عليه . فجاء القاضي جلال الدين إلى سيدي عبد القادر و(شكى) إليه أمر الغوري ، وسأل منه أن يكون خاطره عليه . فقال له : يا جلال الدين إن رددت عنك الغوري ، تُعطيني ولدك أبا الحسن يخدمني؟ . فقال نعم ، وبعث إليه بأبي الحسن . ثم إن سيدي عبد القادر بعث إلى الغوري ، وكان له فيه مزيد اعتقاد ، وقال له : هبني ما على جلال الدين من الدَّين ، ففعل . فقال له سيدي عبد القادر : أعطِه مرسوماً بالبراءة وأن لا يطالبه

أحد ، ففعل الغوري . ثم انقطع القاضي جلال الدين وولده الشيخ أبو الحسن لخدمة سيدي عبد القادر الدشطوطي ، وعمّر الجامع المعروف به في القاهرة" . نجم الدين الغزي : الكواكب السائرة ج١ ، ص٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ج٢ ، ص١٩٥ .

(٨) منهم ناصر الدين أبو عبد الله محمد الفيومي البكري (توفي ٧٤٧هـ) وأخته فاطمة (توفيت٧٧٢هـ) . ومنهم صدر الدين أبو الفتح محمد البكري المتوفي في سنة ٧٥٤هـ "إمام الجامع الجديد بمصر ،وخطيب منية السيرج" والذي اشتهر بأنه "كان صدوقاً ، خيراً . . وافر العقل ، كثير الديانة" . وعلى كل فلم يكن التصوف سمة بارزة دائماً فيمن انتموا للبكرية في تلك الفترات . ومنهم شهاب الدين أحمد المعروف بابن المجد البكري (توفي ٧٧٣هـ) ، والشهاب أحمد بن عبد الوارث الشافعي (توفي ٧٧٤هـ) . تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي المكي : إيضاح بُغية أهل البصارة في ذيل الإشارة ، تحقيق : أحمد عبد الستار ، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية ، مركز تحقيق التراث ، القاهرة ، ٢٠١٢ ، ص١١١ ، ٢٨١ . المقريزي : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج٣ ، ق١ ، ص٢٠١ ، ٢٠٨ .

(٩) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، مكتبة دار الفرجاني ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص٨١ .

(*) الحزب أو الورد : مجموعة من الأدعية والابتهالات التي يتوجه بها المتصوفة إلى الله ، وللصلاة على الرسول (ﷺ) وتكون في مجملها حافلة بآيات من القرآن والأقوال المأثورة عن الرسول (ﷺ) والصحابة (رضى الله عنهم) والصالحين . ولقد اختلفت بيوت الصوفية في أورادها من حيث العدد والمضمون وشكل الأداء ووقته . أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف مسيح باشا ، رقم ٢٨٣٦ ، لسنة ٩٨٨هـ ، ص١٦١ ، ١٦٢ . محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي ، ص١٤ وما بعدها .

(١٠) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٩٦-٩٨ ، ١١٢ ، ١٢٤ . المحبي : خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ، ج٢ ، القاهرة ، ١٢٨٤هـ ، ج١ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ٤٤٢ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ . ج٢ ، ص١٩٦-١٩٨ . عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز ، تقديم : أحمد عبد المجيد هريدي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص٢٣٣ وغيرها .

(١١) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٧٨ ، ٧٩ ، ٩٦-٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠١ .

(12) Afaf Lutfi El-Sayyed; the Political and Economic Functions of the Ulama in the 18th century, Journal of the Economic and Social of the Orient, vol xvi, parts 11-111, p .44.

(١٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٠١ .

(١٤) مصطفي البكري : أوراد الشيخ مصطفي البكري ، القاهرة ، ١٢٨٦هـ ، ص٤-٦ وغيرها . عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص ٢٣٤ .

(١٥) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٩٢ ، ١٩٣ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري ، ص١٣٤ .

(١٦) عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٨٩ ، ٢٩٠ .

(١٧) شهدت مصر في العصر العثماني وجوداً ملحوظاً لأفكار ابن عربي والبسطامي وعبد القادر الجيلي . كان علي الخواص وعبد الوهاب الشعراني وزكريا الأنصاري ودمرداش المحمدي الخلوتي أشهر من حملوا الدعوة لتلك الأفكار في القرن السادس عشر . فالخواص كان على دراية واسعة بأقوال البسطامي وابن عربي ، وقيل إنه كان يقرأ كتبهما مع أنه أمي!! ويضرب الأمثلة لسائليه من أقوالهما ، واعتقد في آراء وحدة الوجود والاتحاد والحلول . أما الأنصاري فكان "يعتقد ابن عربي وابن الفارض وأنظارهما . . ويتأول كلامهم بتأويل مختلفة جلية" . أما الشعراني فامتلأت كتبه بأقوالهم . والمتتبع لآراء ابن عربي عن المهدي المنتظر والتجلي والخلوة والزهد ومقام الولاية . . يستطيع ـ بمقارنته بمعتقدات متصوفة مصر في العصر العثماني ـ أن يجد مدى التشابه فيما بينهم . لقد حاول الشعراني الدفاع عن ابن عربي وغيره من المتصوفة الذين اتهموا بالإلحاد والزندقة واصفاً من اتهموهم بالكذب والإفتراء . وقد استمر هذا التيار في مصر حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي ، وظهر بعض الشيوخ الذين واصلوا هذا الاتجاه مثل الرضي الهيتمي (توفي١٠٤١هـ/١٦٣١م) وعبدالرحمن العريشي (القرن الثامن عشر) . الشعراني : درر الغواص على فتاوي سيدي علي الخواص ، المطبعة الأزهرية ، ١٩٢٧ ، ص٨١ ، ٨٥ ، ٩١ . الجواهر والدرر ، المطبعة الأزهرية ، ١٩٢٧ ، ص١٦ ، ١٢٨ ، ١٧٢ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ٢٠٢ . الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر ، القاهرة ، ١٢٧٧هـ ، ص٢٧٦ ، ٣٠٢ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص٧٣ . زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، ج١ ، ص٢٠٢ ، ج٢ ، ص٣٠٤ . على عبد الجليل راضي : الروحية عند محي الدين بن عربي ، ج١ ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، د.ت .ط ، ص٨٠ ، ١٠١ ، ١٠٤ . محمد صبري الدالي : أتباع ابن عربي وابن الفارض في مصر إبان العصر العثماني . . دراسة في تاريخ التصوف الفلسفي ، بحث في كتابنا : فقهاء وفقراء ـ اتجاهات فكرية وسياسية في مصر العثمانية ، سلسلة مصر النهضة ، عدد ٨٠ ، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠١٠ ، ص١٦٧-٢٤٦ .

(١٨) أبو الوفا التفتازاني : الطرق الصوفية في مصر ، ص٦٦ .

(١٩) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص٩٦-١٠٣ .

(*) تذكر المصادر أن نسب محمد وفا ، أول شيوخ الوفائية في مصر ، هو كالتالي : السيد محمد وفا ابن السيد محمد بن محمد النجم ، الوافد إلى مصر من المغرب ، ابن عبد الله بن أحمد بن مسعود ابن عيسى بن أحمد بن عبد الواحد بن عبد الله بن عبد الكريم بن محمد بن عبد السلام بن حسين ابن أبي بكر بن علي بن محمد بن أحمد بن على بن محمد بن إدريس التاج الخليفة بالمغرب ، مُنشئ مدينة فاس ، ابن إدريس الأكبر بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن السبط ابن فاطمة الزهراء بنت الرسول ﷺ . محمد توفيق البكري : بيت السادات الوفائية ، القاهرة ، د .

ت .ط ، ص٣ ، ٧ .

(٢٠) محمود أبو الفيض المنوفي : جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف ، مؤسسة الحلبي ، ١٩٧٦ ، ج٢ ، ص٢٥٤ .

(٢١) عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص٢٠ ، ٢١ .

(٢٢) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري ، ص١٤٣ ، ١٤٤ . نقلاً عن : رفع نقاب الخفا عمن انتمى إلى وفاء الوفا ، لمرتضي الزبيدي .

(٢٣) فعندما "توقفت زيادة النيل" في سنة ٧٦٤هـ "فرّق الأمير يلبغا كثيراً من الغلال والمال في الفقهاء والصوفية" للدعاء من أجل زيادة النيل . المقريزي : السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج٣ ، ق١ ، ص٨٥ .

(٢٤) بالإضافة للخلاف المذهبى بين الدولة المملوكية السنية والدولة الصفوية الشيعية . . نشبت بينهم نزاعات حدودية واشتباكات متعددة . ومع أن النزاع بين الدولة المملوكية والدولة العثمانية هدأ من تلك النزاعات بعض الشيء ، فقد بقي الخلاف مستمراً بين الدولتين . ويذكر ابن إياس في حوادث ربيع الأول ٩١٧هـ عند حديثه عن زيارة القاصد (أي المبعوث أو السفير) الصفوي لمصر أن الغوري "وكّل به جماعة من الخاصكية يمنعون من يدخل إليه من الناس قاطبة ، ولا يُمكّنون أحداً من جماعة القاصد يخرج إلى الأسواق ولا يجتمع بأحد من الناس" . وروى ابن إياس أن الشاه الصوفي أرسل بيتين من الشعر لكل من الغوري والسلطان سليم جاء فيهما :

نحن أناس قد غدا شأننا حب على بن أبي طالب
يعيبنا الناس على حبه فلعنة الله على العائب

والمتتبع لمراحل الصراع بين الطرفين يستطيع أن يربط ذلك ببروز الدعوة الوفائية/العلوية في مصر . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٣٠ وغيرها . محمد صبري الدالي : مصر وبلاد فارس في العصر الحديث-دراسة في الصلات ومشاكلها من أوائل القرن السادس عشر وحتى أوائل القرن التاسع عشر ، بحث في كتابنا : فقهاء وفقراء ، ص٢٤٧-٣٢٨ .

(٢٥) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٣١٣ ، ٣٢٢ ، ٣٤٢ ، ٤٢٣ . الغـزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٥٦-١٥٩ . محمد صبري الدالي : مصر وبلاد فارس ، ص٢٦ .

(*) بهاء الدين محمد بن عز الدين حسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي . ولد في بعلبك في سنة ٩٥٣هـ /١٥٤٦م وانتقل به أبوه إلى بلاد العجم ، فأخذ عنه وعن غيره ، وهناك تولي مشيخة الإسلام ، ثم رغب في التصوف والسياحة ، فساح ثلاثين سنة ، ثم عاد وقطن بأرض العجم وشرع يصنف كتبه في دولة سلطان العجم شاه عباس . ولما دخل مصر ألف كتابه (الكشكول) الذي وضع فيه أشعاره عن البيت الوفائي . توفي بأصبهان في سنة ١٠٣١هـ . عمر موسى باشا : تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) ، دار الفكر للطباعة ، دمشق ، ١٩٨٩ ، ص٥٥ ، ٥٦ .

(٢٦) مع أن الشعراني أطلق على الشيعة لقب "الروافض" فإنه أظهر احترامه لأهل البيت ، وكتب "أخذ

علينا العهود أن لا نَسُبَّ الروافض الذين يُقَدِّمُون علياً في المحبة على أبي بكر وعمر رضى الله عنهما ، لا الذين يسبوهما ، لاسيما إن كانوا (شرفا) من أولاد فاطمة أو أهل القرآن . فإياك يا أخي من قولك فلان رافضي كلب ، فإن ذلك لا ينبغي . والذي نعتقده أن التغالي في محبة علي والحسن والحسين وذريتهما مطلوب بنص القرآن . . فنسكت عن سبٍّ من قدَّم جده في المحبة على غيره ما لم يعارض النصوص ، وذلك لأن تعصب الإنسان لأجداده الذين حصل بهم الشرف أمر واقع في كثير من العلماء ، فضلاً عن أحاد الناس من الشرفاء" . الشعراني : البحر المورود في المواثيق والعهود ، القاهرة ، د. ت .ط ، ص٦٥ .

(٢٧) كان أبو الأنوار على جانب كبير من الثروة والجاه والنفوذ ، وهو ما قد يكون قد جعله على استعداد للقيام بدور سياسي كبير ، ويؤيد ذلك حرصه على جمع الأموال والإكثار من العبيد والمماليك . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري ، ص١٦٩ ، ١٣٥ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٧٠ .

(٢٨) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢٦٥ ، ٢٦٦ .

(٢٩) محكمة الاسكندرية الشرعية ، سجل ١ ، ص٤٣ ، مادة ١٩٧ ، ٢٠ رمضان ٩٥٧هـ .

(٣٠) محكمة الاسكندرية الشرعية ، سجل٥١ ، م ١٨٥٩ ، ٢٨ جماد ثاني ١٠٧٨ . س٧٢ ، ص٩٢ ، م ١٢٥ ، ٣٠ جمادي الأول ١١٤٥هـ . س٧٩ ، م٤٩١ ، ١٥ صفر ١١٦٤هـ . س٨٨ ، م٦ ، ١ جماد أول ١١٧٢هـ . س٩٣ ، م٣٣ ، ١ ربيع الأول ١١٨٥هـ .

(31) Peter Gran; Islamic Roots of Capitalism, Egypt 1760-1840, University of Texas Press, p. 41.

(٣٢) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٣٥٠ ، ٣٩١ .

(٣٣) محمد مرتضى الزبيدي : تاج العروس من جواهر القاموس ، ج١ ، تحقيق : عبد القادر أحمد ، سلسلة التراث العربي ، عدد (١٦) ، مطبعة حكومة الكويت ، ١٩٦٥ ، ص بى ، جى .

(٣٤) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢٨٩ .

(35) Gran; op. cit, pp. 40, 42.

(٣٦) الجبرتي : عجائب ، ج٤ ، ص٢٦٣-٢٦٥ . محمد توفيق البكري : بيت السادات ، ص٥٨ ، ٥٩ .

(٣٧) محمد توفيق البكري : بيت السادات ، ص٥٨ .

(٣٨) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٣٤ ، ٤٠٧-٤٠٩ ، ٥٤٤ . Gran; op. cit, p. 40.

(٣٩) عبد الوهاب بكر : الدولة العثمانية ومصر ، ص١٧٧ .

(٤٠) كان الوفائية يرون أحقية الشيخ العريشي الحنفي بالمنصب ، بينما رأي البكرية أحقية الشيخ أحمد العروسي الشافعي . وقد حدثت خلافات شديدة بين الطرفين بسبب ذلك ، وتدخل فيها الأمراء والعلماء . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٣ ، ص٧٤-٧٦ .

(٤١) محمد شفيق غربال : مصر عند مفترق الطرق ، ص٢٥ .

(٤٢) أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية ، س٦٣١ ، م١٨ ص٨ ، ٩ ، ٢٤ رجب ١١٢٠هـ .

(٤٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٧٩ . ج٢ ، ص٣١٧ .

(٤٤) أورد "شلبي" ذلك في حديثه عن عقد قران ابنة الشيخ أحمد البكري الصديقي على كميل علي كتخدا ، في ذي الحجة ١١٣٣هـ/أكتوبر ١٧٢١م ، حيث حضر العقد "جميع اختيارية السبعة أوجاق وأوضباشية البابين ، والعلما ، وأرباب السجاجيد ، وسيدي عبد الخالق السادات ، والسيد مصطفى الرفاعي النقيب شيخ سجادة الرفاعية" . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات ، تحقيق : عبد الرحيم عبد الرحمن ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص٣٢٨ ، ٣٢٩ .

(٤٥) أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية ، س٦٣١ ، م١٥٠ ، ص٩٧ ، ٢٥ صفر ١١٢١هـ . ص٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢٥ ذو الحجة ١١٢١ . س٦٤٢ ، م٨٠٩ ، م٨١٠ ، ص٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ١١٧١هـ .

(*) الطرق جمع طريق ، والطريق هو السبيل الذي يُطرق بالأرجل . ويُقال : الطريق والطريقة ، على سبيل الترادف . والطريقة لفظ عربي أخذ معنيين اصطلاحيين متعاقبين في التصوف الإسلامي ، فهو في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين عبارة عن منهج لعلم النفس الأخلاقي يدبر عملياً ضروب السلوك الفردي . أما بعد القرن الحادي عشر الميلادي فأصبح عبارة عن جملة مراسيم التدبير الروحي المعمول به من أجل المعاشرة في الجماعات الإخوانية الإسلامية المختلفة التي بدأت تنشأ منذ ذلك الحين . أبو الوفا التفتازاني : الطرق الصوفية ، ص٥٦ ، ٥٧ . دائرة المعارف الإسلامية ، مجلد ١٥ ، عدد ٥ ، مادة طريقة ، ص١٧٣ .

(٤٦) عامر النجار : الطرق الصوفية في مصر ، ص٨٤ .

(٤٧) ومع ذلك فإن هذا الرقم ليس دقيقاً تماماً ، فربما كانت هناك أسماء طرق لم نعثر عليها ، وربما أورد الباحثون أسماء طرق متشابهة ، أو أسماء جماعات ليست ضمن الطرق ، مثل جماعة علي الدويب ، خاصة وأن مصدراً لم يورد أسماء كل الطرق آنذاك مجتمعة . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص٧٥ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، دار الكتاب الجامعي ، ١٩٨٧ ، ص١٧٦ .

(٤٨) علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٣ ، ص٤٣٦ ، ص٤٣٧ توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص٧٥ -٧٨ . دائرة المعارف الإسلامية ، مادة طريقة ، ص١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٣ . عامر النجار : الطرق الصوفية ، ص١٦١ ، ٢١١ . عبد الوهاب بكر : الدولة العثمانية ومصر ، ص١٧٧ .
Doris Behrens-Abouseif; An Unlisted Monument of the Fifteenth Century, the Dome of Zawiyat al-Damirdas, Annales Islamologiques, Tome XVIII, Institut Francais d?Archeologis Orientaie du Caire, 1982. p.105.

(٤٩) عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١١٤ . لطائف المنن والأخلاق الجالبة للسرور والبشرى ، مطبعة بولاق ، ١٢٨٨هـ ، ص٣١٥ . المحبي : خلاصة الأثر ، ج٢ ، ص٤١٣ . النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص ٢٠٩ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٧٢ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص٧٦ ، ٧٧ . على المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، الأهلية للنشر والتوزيع ، ط٢ ، ١٩٧٨ ، ص١٩ . دائرة المعارف الإسلامية ، الجزء الخامس عشر ، العدد الخامس ، مادة طريقة ، ص١٨٦ . الجزء الثالث عشر ، العدد السابع ، ص٣١١ ، ٣١٢ . فيوتو : وصف

مصر ، ج٢ ، ترجمة : زهير الشايب ، مكتبة الخانكى بمصر ، ط١ ، ١٩٨٣ ، ص١٧٩ ، ١٨٠ . جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ترجمة : أحمد عبد الرحيم مصطفي ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد (٣٦) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠ ، ص٣٧٠ ، ٣٧١ . وهذا الكتاب في أصله الإنجليزى جزآن ، ولظروف الطبع صدر مترجماً في قسمين على أربعة أجزاء ، ومن ثم سنعرض له على أساس أنه مكون من أربعة أجزاء .

(٥٠) مقداد يالجن : فلسفة الحياة الروحية ، ص٩٩ ، ١٠٦ .

(٥١) جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٣٧٦ .

(52) Doris Behrens-Abouseif; op.cit, pp. 105, 106.

(٥٣) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣٣ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، دار الحداثة ، ١٩٨١ ، ص٢٧٥ .

(٥٤) من مظاهر على انتشار التصوف في القاهرة ، ما تركه من تأثير على تعمير بعض أحيائها ، وإطلاق مسميات صوفية على بعض حاراتها وشوارعها ودروبها وعطفها . لقد كان المتصوفة أول من سكن بعض الأحياء الجديدة مثل حى الأزبكية الذي كان أواخر العصر المملوكي عبارة عن "أرض مساحة خراب ذات كيمان في أرض سباخ . . وبها مزار سيدى عنتر ، وسيدى وزير وغيرهما من الأولياء" وكان البكرية سبب ازدهار الحى في القرن الثامن عشر بانتقالهم إليه . وللمتصوفة الفضل في تعمير منطقة سطح المقطم حيث وجدت به الزوايا والخلاوى بشكل كبير . وفيما يتصل بإنعكاس هذا الأثر على مسميات الشوارع والحارات وغيرها ، نلاحظ ثراء هذا الجانب . فمن حارات القاهرة التي سميت بأسماء المتصوفة المدفونين بها : حارة الخواص ، وحارة عبد اللطيف ، وحارة الجودرية ، وحارة البيومي . ومن الشوارع : شارع الكردى ، والشعراني ، والكليباتى ، والخواص ، والخلوتي ، وقشطة ، والبيومي ، والبكرية ، والدشطوطي . ومن الدروب درب المرعاوي ، ودرب شعلان ، ودرب سيدى مدين . ومن العطف : عطفة القزاز ، والدردير ، والزاوية ، وسيدى على وفا ، وزاوية شاكر ، وسيدى بهادى ، والقيسونى ، والشيخ عبد الله . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٣ ، ص١١٦ . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ١١٨ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص٢٤٨ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٣٤ ، ٦٨-٧٠ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٨٣ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٨٧ ، ٢٠٧ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٣٧ . ج٣ ، ص١٧٨ ، ٢٧٧ ، ٣٠٠ ، ٣٢١ ، ٣٦٣ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص١٣١ . دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، ص٢٨٩ . حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة ، ص١٨٩ .

(٥٥) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص٢٥٠ الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢٨ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٥٩٣ . ج٢ ، ص٢٢ ، ١٢٨ ، ٢٤٢ . الزركلى : الأعلام ، ج١ ، ص١٨١ . ج٦ ، ص١٥٩ .

(٥٦) كانت ديرب نجم في العصر العثمانى تتبع ولاية المنصورة ، ثم تحولت تبعيتها في فترة لاحقة إلى الشرقية .

(٥٧) الجبرتي : عجائب الأثار ، ج١ ، ص٣٩٢, ج٢ ، ص١٤٥ ، ١٤٦ . عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، ج٧ ، ص١٥٣ .

(٥٨) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٣, الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٩٥-٩٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠, النابلسى : الحقيقة والمجاز ، ص١٧٥-١٧٨وغيرها . المحبي : خلاصة الأثر ، ج٣ ، ص١٣٤ ، ١٣٥, الجبرتي : عجائب الأثار ، ج١ ، ص٩٩ ، ٣٧٢ .

(٥٩) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص١٠٦ ، ١٠٧, الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١١٣ ، ١٩١ ، ٤١٠ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٢ ، ص١٥٩ .

(٦٠) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٣٦ ، ١٥٥ ، ٢٣٧ . ج٢ ، ص١٥٢ . المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٣٧٤ . النابلسى : الحقيقة والمجاز ، ص١٧٢ . الجبرتي : عجائب الأثار ، ج١ ، ص٣٦ . ج٢ ، ص٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٩١ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص ٨٨ ، ٨٩، ١٥١-١٥٤ .

(٦١) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٨٤ ، ٨٥ . المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٣٧٢ ، ٣٧٣ . الجبرتي : عجائب الأثار ، ج١ ، ص٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٩٢ . ج٢ ، ص١٩ ، ٢٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ . الزركلى : الأعلام ، ج٣ ، ص٢٦٣ ، ٢٦٤ . ج٤ ، ص٣٢٣ . ج٥ ، ص٢٣٨ . ج١١ ، ص٢٣٠ .

(٦٢) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، مكتبة مدبولي ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص٢٣٩ .

(٦٣) أندريه ريمون : فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية ، ترجمة : زهير الشايب ، مكتبة مدبولي ، القاهرة د .ت .ط . ص٢٧٥-٢٧٧ . صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، رسالة ماجستير ، آداب الاسكندرية ، قسم التاريخ ، ١٩٧٨ ، ص٦٣ .

(٦٤) انعكس ذلك على القرى المصرية ، حيث تغيرت أسماء بعضها في العصر العثماني وسميت بأسماء الشيوخ أصحاب المقامات الموجودة بها . مثال ذلك قرية ألطا التي سميت أبو العز بمركز كفر الزيات نسبة إلى الشيخ أبو العز المدفون بها . وديروط بلهاسة التي سميت الشيخ زياد بمركز مغاغة نسبة للشيخ زياد بن مغيرة المدفون فيها . وأهريت التي سميت الشيخ فضل بمركز بنى مزار نسبة للشيخ فضل المدفون بها . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٢٣٣ . عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٢٣٨ .

(٦٥) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٦٨ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٢٣٧ . ج٢ ، ص١٦٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ .

(٦٦) الشعراني : لطائف المنن ، ص٤٣ .

(٦٧) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص١٠٨ ، ١٠٩ .

(٦٨) الشعراني : لطائف المنن ، ص١٩٢ ، ٣١٥ .

(٦٩) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص٣٥٤ .

(٧٠) سليمان رصد : كنز الجوهر في تاريخ الأزهر ، القاهرة ، ١٩٠٣ ، ص١٢٩ ، ١٣٤ .

(٧١) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٧ ، ٤٣٩ . وقد تكرر ورود هذه الظاهرة عند الجبرتي خاصة .

(٧٢) محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٢ ، ١٩٥٧ ، ص٦ .

(٧٣) صلاح عيسى : منهج عبد الرحمن الجبرتي في رؤية الظواهر التاريخية ، بحث في : ندوة عبد الرحمن الجبرتي . . دراسات وبحوث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص١٥٣ .
Peter Gran; Islamic Roots, pp. 40, 42.

(٧٤) الزركلى : الأعلام ، ج٤ ، ط٦ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٤ م ، ص ٢٧٠ .

(٧٥) فيوتو : وصف مصر ، ج٨ ، ص١٨٠ .

(٧٦) دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد التاسع ، مادة البيومية ، ص٦٦ .

(٧٧) محمد صبري الدالي : أتباع ابن عربي وابن الفارض ، ص١٧٨-١٨١ .

(٧٨) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٤٤١ .

(٧٩) مصطلح الجماعات الشعبية Folks المستخدم في الدراسات الفولكورية يشير إلى أي جماعة من الناس يشتركون في رصيد أساسي من التراث القديم . وقد عرَّفها كوفين بأنهم هؤلاء الذين يعبرون عن أنفسهم "بدقة وفن" دون أن يتعلموا القراءة والكتابة . فاروق أحمد مصطفي : الموالد ، ص٦١ .

(٨٠) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٣٨ .

(٨١) عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربي ، مكتبة المثنى ، بيروت ، د .ت .ط ، ج٢ ، ص,١٣٣ سليمان رصد : كنز الجوهر في تاريخ الأزهر ، ص١٣٣ .

(٨٢) علي محمد الشاذلي : دور المساجد التاريخي ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص٤٦ .

(83) Peter Gran; Islamic Roots, p.46.

(٨٤) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص٧٩ .

(٨٥) مشيخة عموم الطرق الصوفية : التصوف الإسلامي . . رسالته ومبادئه ، ماضيه وحاضره ، مطابع دار الكتاب العربي بالقاهرة ، ١٩٥٨ ، ص١٣-١٥ .

(*) القطب هو الإمام والخليفة والإنسان الكامل عند السهروردي . وعند الحكيم الترمذي أن الأقطاب هم المقربون ، ويسميهم بالأمناء أو النجباء أو البدلاء . والقطب عند المتصوفة هو الواسطة بين عالم الأمر وعالم الخلق ، وهو أعلى درجة بين الواصلين ، وقد يكون مستولياً ظاهراً ، أي له مقاليد الأمور السياسية فيصبح العصر نورانياً ، أي عصر ازدهار وتقدم . وقد يكون القطب خفياً ، غير مسئول ، خامل الذكر ، ليس له أي تأثير في الشئون الزمانية ، وعلى ذلك تخلو الأرض من التدبير الإلهي وتغلب عليها الظلمات ، أي التأخر والانحطاط . وقد جرى العرف واتفقت الآراء بين المتصوفة بأن تكون القطبانية لواحد فلا تتجاوزه ، وقد ظفر بها في مصر في العصر العثماني بعض الأولياء مثل الشيخ محمد الحفناوي (توفي ١١٨١هـ/١٧٦٧م) . واعتقد الشاذلية أن القطب في كل العصور واحد

منهم . وقد وردت قصة أسطورية في طبقات الشرنوبي حول قسمة الأرض بين الأربعة أقطاب (البدوي والدسوقي والجيلاني والرفاعي) ، وتحكى الأسطورة أنهم تنازعوا فيما بينهم حول حق كل منهم في تلك القسمة . ورغم أسطورية القصة فإنها تفيد في إيضاح ما يمكن أن نسميه بقناعة المتصوفة في مصر آنذاك بتلك الأسطورة واتفاقهم على أن هذا النظام يحظى بموافقة الرسول والأولياء ، وبالتالي كانت هناك رغبة لإضفاء القدسية على وجود القطب . ومن خلال ذلك يتضح أن المتصوفة اعتبروا العصر العثماني في معظمه على أنه عصر ظلام وظلم وتأخر وانحطاط ، ولكن من زاويتهم الخاصة بسبب غياب القطب في دور الخمول . أحمد الشرنوبي : طبقات الشرنوبي ، المطبعة الشرفية ، القاهرة ، ١٣٠٥هـ ، ص٣٥-٤٦ . عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلحات الصوفية ، ص٢٨ ، ٥٨ . حسن الشرقاوي : معجم ألفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص٢٣٥ . دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثالث عشر ، مادة طريقة ، ص٥٩ .

(*) عند الصوفية ، الأوتاد أربعة رجال منازلهم على منازل الأربع من العالم ، مع كل واحد منهم مقام ذلك الجهة ، ويحفظ الله بهم تلك الجهات لكونهم محل نظره تعالى . والولى يتنور بصورهم فيكلم الناس في الباطن والظاهر ويخبرهم . عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلحات الصوفية ، ص٢٨٠ حسن الشرقاوي : معجم ألفاظ الصوفية ، ص٦٢ ، ٦٣ .

(٨٦) هناك حكايات أسطورية طريفة وردت في طبقات الشرنوبى . عن أصل العلامات الأربع التي تميزبها الأقطاب الأربعة ، راجع : أحمد الشرنوبي : طبقات الشرنوبي ، ص٤١-٤٦ .

(٨٧) فيوتو : وصف مصر ، ج٥ ، ص١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٥ .

(٨٨) عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٦٣ . وعن أنواع الذكر راجع : عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلحات الصوفية ، ص١٠٣ . بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ، ص٣٠٩ ، ٣١٠ . إبراهيم الدسوقي شتا : التصوف عند الفرس ، ص٣٦ .

(٨٩) دائرة المعارف الإسلامية : المجلد التاسع ، مادة بيومية ، ص٧٥ ، ٧٦ .

(٩٠) فيوتو : وصف مصر ، ج٥ ، ص١٧٧-١٨٧ .

(٩١) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص٨٠ .

(٩٢) على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٣ ، ص٤٣٦ .

(٩٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٨٣ ، ٣٨٤ . قاسم غني : تاريخ التصوف ، ج٢ ، ص٦٥١ . توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص٦٢ .

(٩٤) فيوتو : وصف مصر ، ج٥ ، ص ١٨٠ .

(٩٥) أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف ، ص٢٤٦ . ولا يمكن الأخذ بصحة هذا الرأي في مجمله ، حيث كانت اختلفت الطرق في هذا الشأن ، كما اختلف الأشخاص في سلوكهم .

(٩٦) السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص٦٧ ، ٦٨ .

(٩٧) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١١٤ . وكذلك أشعار حسن البدري الواردة في عجائب الآثار للجبرتي ، وراجع أيضاً آراء باحثين معاصرين مثل محمد مصطفي حلمى ، وزكي مبارك ، وتوفيق الطويل ، وأبو الوفا التفتازاني .

(*) ومع ذلك كان من الممكن أن تئول الوظيفة إلى ابن الشيخ المتوفي ، أو أخيه أو ابن عمه ، إذا لم يكن له ولد .

(98) Leonor Fernandes; op. cit, p .119.

(٩٩) الشعراني : لطائف المنن ، ص١٦٩ .

(١٠٠) الشعراني : البحر المورود ، ص١٥٠ . لطائف المنن : ص١٩٦ . الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١١٧ ، ١٢٢ ، ١٦٩ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص٢٨ ، ٩٧ ، ١٠١ ، ١٥٢ ، ٢٢٣ . النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٧٦ . علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٧٣ ، ٨٣ ، ٢٤٧ ، ٢٥٩ ، ٢٧٥ ، ٢٨٩ ، ٣٠٤ ، ٣٤٠ . ج٣ ، ص١٧٨ ، ٢٧٧ . ج٤ ، ص٢٢٣ . الزركلي : الأعلام ، ج٦ ، ص١٢٢ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص٥٧-٦٠ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٥٨ ، ٨٦-٨٩ ، ١٤٣ ، ١٥٥ . حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح ، ص٥٢ ، ٥٣ . مع ملاحظة أننا حاولنا جمع أسماء زوايا مصر في العصر العثماني فقط .

(١٠١) مصلحة المساحة : فهرس الآثار الإسلامية ، ص١٠ ، ١١ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص١٣٣ ، ٢٧٥ . ج٥ ، ص١٢٣ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٧ ، ص١٥ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص١٩ . توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص٥٨ ، ٦٠ . حمزة عبد العزيز : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٢١٧ .

(١٠٢) مصلحة المساحة : فهرس الآثار ، ص١٢ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٤٦ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٧٣ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ، ٢٥٨ ، ٢٦٧ ، ٢٧٩ . ج٣ ، ص١٥٨ ، ١٦٦ ، ١٦٩ ، ٣٤١ . ج٥ ، ص١٢٢ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص١٢٢ . أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة في القرن الثامن عشر ، ترجمة : ناصر إبراهيم ، باتسي جمال الدين ، المجلس الأعلى للترجمة ، المشروع القومي للترجمة ، عدد ٨١٩ ، القاهرة ، ٢٠٠٥ ، ج٢ ، ص ٦٢٦ . ولقد جعل "ريمون" من زاوية البيومي (زاوية الست آمنة) زاويتين مختلفتين .

(١٠٣) أورد جومار أكثر من إحصاء لهذه الزوايا . ففي ص٨٣ ذكر أن عددها ١٥٨ زاوية . وفي ص١٩٣ ذكر أنها ١٦٠ زاوية . ومع ذلك فبحصر ما ورد في إحصائه وجدنا أن عدد الزوايا كان ١٧٤ زاوية . جومار : وصف مدينة القاهرة وقلعة الجبل ، ترجمة : أيمن فؤاد سيد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص١٥٢-١٥٤ .

(١٠٤) محكمة الاسكندرية الشرعية ، سجل٢٨ ، م٥٠ ، ١٠ ربيع ثانى ١٠٠٤هـ=١٥٩٤/١٢/١٣ . س٢٩ ، م١٠٧٦ ، ١٧ ذو الحجه ١٠٠٠=١٥٩٢/٩/٢٣ . م٥٣٠ ، ٣ رمضان ١٠٠٠= ١٥٩٢/٦/١٣ .

م١١٢٣ ، ٥ ذو القعدة ١٠٠٠=١٥٩٢/٨/١٣ . س٤٠ ، م٤٢٩ ، ١ شوال ١٠٣٢ . س٤٢ ، م٧١٤ ، ١٢ ربيع ثان ١٠١٦= ١٦٠٧/٨/٥ . م٧٥٧ ، ٩ ربيع أول ١٠١٦ . س٥٠ ، م٥٨٢ ، ١ رجب ١٠١٥ . م١٧٢ ، ٧ جماد أول ١٠٧١=١٦٦١//٩ . س٥١ ، م١١٧١ ، ٢٠ ربيع أول ١٠٧٧=١٦٦٦/٧٩/١٩ . س٦٠ ، ق ٢٥٥ ، ١٢ شعبان ١١١٤=١٧٠٢/١٢/٣١ . س٦٢ ، م٢٠ ، ١٥ جماد ثاني ١١٠٨ . س٦٥ ، م٩٩ ، ١ صفر ١١٣٠ . س ٦٤ ، م٤٥٧ ، ١ رجب ١١٢٦=١٧١٤/٧/١٣ . س٦٩ ، م٢٧٨ ، ١٦ صفر ١١٤١=١٧٢٨/٩/٢٠ . س٦٩ ، م٢٨٨ ، ١٠ ربيع الأول ١١٤١=١٧٢٨/١٠/١٤ . س٧٤ ، م٣٨٠ ، ١ جماد ثاني ١١٢٠ . م٥٩٧ ، ١ محرم ١١٢١=١٧٠٩/٣/١٣ . س٧٥ ، م٥٤ ، ١ شوال ١١٤٨ . م١٢٩ ، ٢٦ ذي القعدة ,١١٤٨ س٧٦ ، م٢٦٥ ، ٢٠شوال ١١٥٥ . س٨٠ ، م٢٨٨ ، ١٠ صفر ١١٦٠ . س٨٢ ، م١٠٩ ، ١ شوال ١١٦٩ . س٩١ ، م٨٥ ، ٣ ربيع ثانى ١١٨٣=١٧٦٩/٨/٥ . س٩٨ ، م٤١٣ ، ٣٠ القعدة ١١٩٣= ١٧٧٩/١٢/٩ . س١٠٠ ، م٣١٦ ، صفر ١١٦٦= ديسمبر١٧٥٢ . س١٠٧ ، م٢٣١ ، ١٨ ربيع أول ١٢١٤ . س١١٠ ، م٢٧ ، ١٥ الحجة ١٢١٢ . س١١٢ ، م٢٨ ، ٢٥ القعدة ١٢٠٩ . م٧٥ ، ١٥ القعدة ١٢١٩=١٨٠٥/٢/١٥ . س١١٣ ، م١٦٥ ، ١٤ رجب ١٢٢٠=١٨٠٥/١٠/٧م .

(١٠٥) محمد صبري الدالي : الزاوية والمجتمع في القرن السادس عشر ، دراسة حالة زاوية الشعراني ، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية ، العدد ٢٠ ، طوكيو ، ٢٠٠٠م .

(١٠٦) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٢٢١ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٧٣ . توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص٥٨ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص١١٣ ، ١١٤ . محمد توفيق البكري : بيت السادات الوفائية ، ص٥٩ ، ٦٠ .

(١٠٧) النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٧٧ .

(١٠٨) ج . دي شابرويل : وصف مصر ، المجلد الأول ، ترجمة : زهير الشايب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص١٧٤ .

(١٠٩) اختلفت أعداد نزلاء الزوايا الجماعية من زاوية لأخرى ، بل واختلفت في الزاوية الواحدة من وقت لأخر . فقد ضمت زاوية سليمان الخضيري حوالي ٥٠٠ نزيل . أما زاوية الشيخ عبد الحليم فضمت حوالي مئة نزيل . أما زاوية الشعراني ففاقت غيرها في عدد نزلائها ، في أيام حياة الشعراني ، الذي ذكر أن عدد نزلاءها فاق الألفي فرد ، وذلك قبيل وفاته بحوالي عشر سنوات . للمزيد عن البناء التنظيمي والمعيشة داخل الزوايا . أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف حسن الرومي ، رقم ١٠٧٩ ، ٨ شوال ٩٤١هـ . دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، حجة وقف السيفي بيبرس بن عبد الله وزوجته جان سكر ، رقم (٣١٣) ، ٨ جمادى أخر ٩٥٠هـ . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٢ وغيرها . لطائف المنن ، ص٥٠٠ وغيرها . توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف في مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط٢ ، ١٩٨٨ ، ص٣١ ، ٣٢ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص١١٤ .

(١١٠) دار الوثائق : دفتر أسيوط أحباسي ، روزنامة ٤٦١٩ ، ورقة ٢٥ ، حجج أمراء وسلاطين ، حجة وقف

سليمان بك، رقم ٣٥٧، ١٨ رجب ١٠٥٨هـ. حجة وقف الأمير حسين متفرقة، رقم ٣٦٠، ١٨ شوال ١٠٧٢هـ. أرشيف وزارة الأوقاف: حجة وقف الأمير سليمان ابن ولي، رقم ٣١٩٢، ١١ جمادى الأخرة ١٠٤٦هـ.

(١١١) محكمة الاسكندرية الشرعية، س٧، م١٨١، ٢٠ رجب ١١٣٤، س٢٨، ق ٥٠، ١ ربيع الثانى ١٠٠٤. س٢٩، م١١٢٣، ٥ ذو القعدة ١٠٠٠. م١٠٧٦، ١٧ ذو الحجة ١٠٠٠. م٥٣٠، ٣ رمضان ١٠٠٠. س٤٠، م٤٢٩، ١ شوال ١٠٣٢. م٤٣٢، ٩ شوال ١٠٣٢. س٤٢، م٧١٤، ١٢ ربيع الثانى ١٠١٦. س٤٤، م٢٦١، ٢٤ صفر ١٠٣٩. س٤٧، م٥٣٤، ٦ ذو القعدة ١٠٥٣. س٤٨، م٩٧٤، ١ رجب ١٠٥٣. س٤٩، م١٨٠، ١٥ ربيع الثانى ١٠٦٣. س٥٠، م٣٦١، ١٥ ربيع الثاني ١٠٩٤. م١٧٢، ٧ جماد أول ١٠٧١. م٥٨٢، ١ رجب ١٠١٥. س٥١، م٦٨٠، ٣٠ رجب ١٩٧٥. م١١٧١، ٢٠ ربيع أول ١٠٧٧. س٥٣، م٧٨٩، ١١ رجب ١٠٨٥. س٥٤، م٣٥٣، ١ صفر ١٠٨٩. س٥٧، م٣٢٥، أواخر رجب ١٠٩٩. م٤٨٠، ١ محرم ١١٠٠. م٥٧٠، ١٥ ربيع الثاني ١١٠٠. س٥٨، م١٣٧، ٢٠ ربيع الأول ١١٠٢. س٦٠، م٢٥٥، ١٢ شعبان ١١١٤. م٦٢٦، ٢٠ شوال ١١١٥. س٦٢، م٢٠، ١٥ جماد ثاني ١١٠٨. س٦٩، م٢٧٨، ١٦ صفر ١١٤١. س٦١، م ١٥٦، ١ ربيع الثانى ١١١٧. س٦٥، م٩٩، ١ صفر ١١٣٠. س٦٩، م٣٨، ١ شعبان ١١٤٠. س٦٩، م٢٨٨، ١٠ ربيع الأول ١١٤١. س٧٢، م٢٤٤، ٣٠ رمضان ١١٤٥. س٧٣، م٤٨٢، بعد جماد آخر ١١٤٢. س٧٤، م٢٨٠، ١ جماد ثاني ١١٢٠. س٧٥، م٥٤، ١ شوال ١١٤٨. م٩٨، ١ القعدة ١١٤٨. م٤٨٠، ٣٠ القعدة ١١٤٩. م١٢٩، ٢٦ القعدة ١١٤٨. س٧٦، م٢٦٥، ٢٠ شوال ١١٥٥. س٧٨، م٢١٧، ١٨ صفر ١١٥٧. س٨٠، م١٢٢، ٢٤ جماد أول ١١٦٠. م٢٨٨، ١٠ صفر ١١٦٠. س٨٢، م١٠٩، ١ شوال ١١٦٩. م٥٠٨، ٣٠ ذو القعدة ١١٦٧. م٥٠٧، ١٠ القعدة ١١٦٧. س٨٥، م٦٠٨، ١٣ ربيع ثاني ١١٧٧. م١٣٢، ٢٣ جماد ثاني ١١٧٤. س٨٩، م١٩٥، ١ جماد أول ١١٨٠. س٩٠، م٣٩٣، ١ ربيع أول ١١٨٢. س٩٣، م٢٤٨، ١٥ رمضان ١١٨٥. س٩٨، م٤١٣، ٣٠ ذو القعدة ١١٩٣. س١٠٤، م٣٢٩، م٣٥٦، م٣٦٧، بدون تاريخ. س١٠٥، م٣٦٩، ١ شعبان ١٢٠٧. س١٠٧، م١٣٠، حوالى المحرم ١٢١٠. س١١٠، م٢٧، ١٥ الحجة ١٢١٢. س١١٢، م٢٨، ٢٥ ذو القعدة ١٢٠٩. م٧٥، ١٥ القعدة ١٢١٩. س١١٣، م١٦٥، ١٤ رجب ١٢٢٠هـ.

(١١٢) سعاد ماهر: مساجد مصر، ج٥، ص٩٦، ٩٧.

(١١٣) النابلسي: الحقيقة والمجاز، ص٢٠٩، ٢١١. والواضح أن شيخ التكية كان يأتى من "الأراضي الرومية".

(١١٤) توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ص٤٥.

(١١٥) وزارة الأوقاف: وقف مسيح باشا، رقم ٢٨٣٦ لسنة٩٨٨هـ. جب، بوون: المجتمع الإسلامي، ج٤، ص٩٠.

(١١٦) أرشيف وزارة الأوقاف: حجة وقف مسيح باشا، رقم ٢٨٣٦، لسنة ٩٨٨هـ. مصلحة المساحة:

فهرس الآثار ، ص١٠-١٣ . النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٥٠ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص١٤٨ ، ١٦٠ . ج٣ ، ص٤٣٨ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٧٣ .

(١١٧) على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٧ ، ص٢٠٣ .

(١١٨) محكمة الاسكندرية الشرعية ، سجل١ ، م٣٩٣ ، ١٦ شوال ٩٥٧ . س٢٩ ، م٢٠٨ ، ١٤جماد ثانى ١٠٠٠ . س٤٧ ، م٣٢١ ، ١٤ جماد ثانى ١٠٥٣ . م٥٣٨ ، ٩ ذو القعدة ١٠٥٣هـ .

(١١٩) أنشأها قاسم بك سنة ١٦٢٠م وبعد أن أصبح باشا أضاف لها أوقافاً أخرى عامي ١٦٣٨ و١٦٤٠م ووصفت بأنها "المدرسة المعروفة بالتكية" وأن بها ١٢ خلوه "وحنفية للوضوء والتطهير وأربعة مراحيض" أوقف ذلك "على طايفة الفقرا العلما الصوفية المسلكين المتسمين بخرقة سيدى عبد القادر الجيلانى . . دون غيرهم من الطوايف الصوفية" . محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٣٩ ، م٦٧٤ ، ١ربيع الأول ١٠٢٩ . س٤٨ ، م٣٦٧ ، ١ ذو القعدة ١٠٤٧ . س٤٨ ، م٩٢٤ ، ٢١ ربيع الأول ١٠٥٠هـ .

(١٢٠) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٥٢ ، م٥٧١ ، ١٨ محرم ١٠٨٢ . س٦٥ ، م١٧٢ ، ٢٠ ربيع ثانى ١١٣٠ . س٧٢ ، م١٧٤ ، ١ شعبان ١١٤٥هـ .

(١٢١) محكمة الاسكندرية ، س٣٧ ، م٨٤٥ ، ٧ محرم ١٠٢٠ . س٤٩ ، م٣٩ ، ١ رمضان ١٠٦١ . س٥٠ ، م٦٤٢ ، ٧ ذو القعدة ١٠٨٩هـ . س٥٧ ، م٤٣٤ ، ١ القعدة ١٠٩٩ . س٧٤ ، م٥٩٧ ، ١ محرم ١١٢١ . س٦٥ ، م٣٦٣ ، ١ ذو القعدة ١١٣٠ . س٨٢ ، م٩٢ ، ١٥ ذو القعدة ١١٦٩هـ .

(١٢٢) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٦٠ ، م١١٠ ، ١١١٤ . س٦٢ ، م٩٨ ، ١١١٦هـ .

(١٢٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١١٤ ، ١١٥ . ج٤ ، ص٢٣٢ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٢٧٩ . حمزة عبد العزيز : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص١٧٥ ، ٢٧٥ .

(١٢٤) وزارة الأوقاف : حجة وقف مسيح باشا ، رقم ٢٨٣٦ ، لسنة ٩٨٨هـ ، ص١٨١ ، ١٨٢ ، ٢٠٦ وغيرها . مصلحة المساحة : فهرس الآثار ، ص٧ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص٣٩ ، ٤٢ .

(*) المسجد هو الموضع الذي يسجد فيه . قال الزجاج : كل موضع يتعبد فيه فهو مسجد . والجامع نعت للمسجد ، وإنما نعت بذلك لأنه علامة الاجتماع . وما كانوا في الصدر الأول يفردون كلمة "الجامع" وإنما كانوا تارة يقتصرون على كلمة "المسجد" وطورا يصفونها فيقولون "المسجد الجامع" ، ثم تجوز الناس بعد ذلك واقتصروا على الصفة ، فقالوا : المسجد الكبير ، والذي تصلى فيه الجمعة وإن كان صغيراً . و"الجامع" لأنه تجمع الناس لوقت معلوم . حسن عبد الوهاب : نشأة المساجد ورسالتها ، بحث في كتاب مساجد ومعاهد ، كتاب الشعب ، عدد ٧٥ ، مطابع الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، ص٤٠٣ .

(١٢٥) دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، حجة وقف الأمير خاير بك ، رقم ٢٩٢ ، ٨ محرم ٩٢٧هـ ص٥٣ ، ٥٤ .

(١٢٦) دار الوثائق :حجج أمراء وسلاطين ، وقف الشيخ أبو السعود الجارحي ، رقم ٢٨٧ ، سنة ٩٢٤هـ .

(١٢٧) جومار : وصف مدينة القاهرة وقلعة الجبل ، ص٨٣ ، ١٩٣ .
(١٢٨) النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٢٢٤ ، ٢٢٥ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٦٨ ، ٣٤٠ . ج٤ ، ص١٠٥ ، ١٣٤ . ج٥ ، ص٥ ، ١٩٨ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٢٧٤ . حمزة عبد العزيز : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ج٥ ، ص٢٢٧٤ .
(١٢٩) على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٧٠ ، ١٨٧ ، ٢٦٦ . ج٣ ، ص٣٢١ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص١٤٢ ، ٣٢١ . حمزة عبد العزيز : أنماط المدفن والضريح ، ص٢٥٢ ، ٢٥٦ .
(١٣٠) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س ٣٧ ، م٨٤٥ ، ٧ محرم ١٠٢٠ ,س٣٨ ، م٥٠٨ ، ١ رجب ١٠٢٨ . س٤٠ ، م٩٥٢ ، ١٨ القعدة ١٠٣٣ . س٤٢ ، م١٧٩ ، ٩ ربيع أول ١٠١٦ . س٤٣ ، م٩٣٣ ، ١٨ ذو الحجة ١٠١٨ . س٤٥ ، م٤٧١ ، ٢٩ جماد ثاني ١٠٣٥ . س٥١ ، م٦٧٨ ، ٢٦ رجب ١٠٧٦ . م١٦٠٥ ، ١٠ ربيع الثاني ١٠٧٨ . س٥٩ ، م٩٨٦ ، ٣٠ محرم ١٠٦٦ . س٦٢ ، م٤١٣ ، ١٢ جماد ثانى ١١١٨ . س٧٠ ، م٢٤٩ ، ١٥ رجب ١١٤٢ . س٧٢ ، م٣٧٦ ، ١٥ صفر ١١٤٧ . س٧٦ ، م٧٨ ، ٣٠ صفر ,١١٥٥ س٧٩ ، م٢١٣ ، ٣٠ ذو القعدة ١١٦٢ . م٣٣١ ، ٢٠ جماد ثاني ١١٦٣ . س٨١ ، م١٠٩ ، ١ شوال ١١٦٥ . س٨٢ ، م٩٢ ، ١٥ ذو القعدة ١١٦٩ . م٤٧٦ ، بعد ١١٦٦ . س٨٥ ، م٤ ، ١٥ جماد أول ١١٧٢ . س٨٨ ، م٣٢٤ ، ١٥ ذو الحجة ١١٧٤هـ . س٩٢ ، م٣٤١ ، ١٥ القعدة ١١٨٠ . م٢٤٨ ، ٢٠ شعبان ١١٩٩ . س٩٧ ، م٤٨٢ ، ٩ ذو القعدة ١١٩٢ .
(١٣١) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٢ ، ١٢٥ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٢٤٨ .
(١٣٢) سنعود لشرح ذلك بالتفصيل في الفصل الخاص بدور المتصوفة في الحياة التعلمية والفكرية .
(١٣٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٧٢ . النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ٢٤٥ . حمزة عبد العزيز : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٢٦٥ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ .
(١٣٤) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٢٥ ، م١٣٤٣ ، ١٠ رمضان ٩٩٦ . س٢٩ ، م١٠٧٦ ، ١٧ ذو الحجة ١٠٠٠ . س٤٥ ، م٤٧١ ، ٢٩ جماد ثاني ١٠٣٥ . س٥١ ، م٦٧٨ ، ٢٦ رجب ١٠٧٦ . س٥٤ ، م٢٤٢ ، ٢٥ شوال ١٠٧٠ . س٥٩ ، م٩٨٦ ، ٣٠ محرم ١٠٦٦ . س٦١ ، م١٥٦ ، ١ ربيع الثانى ١١١٧ . س٦٩ ، م٢٨٨ ، ١٠ ربيع الأول ١١٤١ . س٧٢ ، م٣٧٦ ، ١٥ صفر ١١٤٦ . س٧٤ ، م٧٥٦ ، ٨ القعدة ١١٣١ . س٧٩ ، م٢٢ ، ١جماد أول ١١٢٧هـ . م٢١٣ ، ٣٠ ذو القعدة ١١٦٢ . م٤٥٠ ، ١٠ محرم ١١٦٤ . س٨١ ، م ٢٣٩ ، ١ صفر ١١٦٦ . س٨٢ ، م٩٢ ، ١٥ ذو القعدة ١١٦٩ . س٨٥ ، م٤ ، ١٥ جماد أول ١١٧٢ . س٨٨ ، م٣٢٤ ، ١٥ ذو الحجة ١١٧٤ . س٩٢ ، م٣٤١ ، ١٥ القعدة ١١٨٠ . م٢٤٨ ، ٢٠ شعبان ١١٩٩ . س٩٤ ، م١٣٦ ، ١ ذو الحجة ١١٨٦ . س٩٧ ، م٤٨٢ ، ٩ ذو القعدة ١١٩٢هـ . س ١٠٤ ، م٢٤١ ، دون تاريخ .
(١٣٥) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٦٧ .
(١٣٦) النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص١٦٧ .

(١٣٧) الشعراني : لطائف المنن ، ص٣٢ .

(١٣٨) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٣ ، ص٦٩ .

(١٣٩) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٢-١٣٠ . النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢١٥ ، ٢٧٧ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٢٨٣ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٩١ ، ١١٣ ، ٣٣٦ وغيرها . ج٢ ، ص١٤٧ .

(١٤٠) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٢٤٧ . ج٢ ، ص١٤٧ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص٥٠ ، ٥١ .

(١٤١) علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ، ص١٣ . حتى أن الشيخ حسن الكفرواي اجتمع بالشيخ صادومة المشعوذ ونوه بشأنه عند الأمراء والناس وأبرزه لهم في قالب الولاية ، وجعل شعوذته من قبيل الخوارق والكرامات . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢٤٢ ، ٢٤٣ .

(١٤٢) الشعراني : البحر المورود ، ص٢٥١ . درر الغواص : مصدر سابق ، ص٨٦ .

(١٤٣) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٦٧ ، ١٦٨ .

(١٤٤) النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٩١ .

(١٤٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٩١ . ج٢ ، ص٢٤٢ . علي بركات : رؤية الجبرتي لأزمة الحياة الفكرية ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد ٨ ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٧ ، ص٥٨ ، ٥٩ .

(١٤٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٣٧ . ج٣ ، ص١١٤ .

(١٤٧) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٢٤٣ .

(١٤٨) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٢ ، ١٢٨ ، ١٢٩ .

(١٤٩) يوسف الشربينى : هز القحوف في شرح قصيد أبي شادوف ، المطبعة العامرة الشرفية ، ١٣٢٢هـ ، ص٩٠ ، ٩٤ .

(١٥٠) يوسف الشربينى : هز القحوف ، ص٩١ ، ٩٢ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب ، ص١٦٧ .

(١٥١) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١١٣ .

(١٥٢) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٢٠٣ ، ٢٠٤ . يوسف الملواني : تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب ، مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم ٢٨ تاريخ ، ص١٣ ، ٢٣٨ .

(١٥٣) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٥٩٢ ، ٥٩٣ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٩٢ . وقد نقل الجبرتي هذه الحادثة وغيرها نقلاً شبه حرفي من أحمد شلبي عبد الغني ويوسف الملواني وغيرهم من مؤرخى مصر السابقين .

(١٥٤) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢٤٣ . على بركات : رؤية الجبرتي ، ص٥٨ ، ٥٩ .

(١٥٥) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٣ ، ص٢٣٣ .

(١٥٦) عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص١٨٩ ، ١٩٠ .

(١٥٧) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٥٧ . مصطفي عبد الرازق : التصوف ، ص١٠٣ ، ١٠٦ . محمد الجوهري : علم الفلكلور ، ج٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص٤٥ . أحمد زكي بدوي : تاريخ مصر الاجتماعي ، مطبعة صلاح الدين الكبرى ، القاهرة ، د.ت.ط ، ص٢٠١ ، ٢٠٢ . محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج١ ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص١٦٦ .

الفصل الثالث
علاقة المتصوفة بالسلطة

تجمعت العوامل التي أدت لخضوع مصر للعثمانيين في سنة ٩٢٣هـ/١٥١٧م بعد عدة معارك عسكرية ، دارت فيها الدائرة على مصر ، لتبدأ مرحلة طويلة من تبعية مصر للدولة العثمانية . لقد استمرت تلك التبعية لحوالي أربعة قرون ، وإن تباينت فيها أشكال السيطرة العثمانية وخضوع المصريين ، ومن ثم تباينت حقيقة تبعية مصر للدولة العثمانية .

اختلفت الآراء حول ما إذا كانت السيطرة العثمانية على مصر تعد بمثابة (فتح) أو (احتلال) . وعند البعض أن تلك السيطرة لم تكن احتلالاً لأنها تمثل سيطرة دولة إسلامية على أخرى في عصر لم تكن القوميات قد ظهرت فيه . وحسب هذا الرأي لم تكن تلك السيطرة اعتداء من دولة إسلامية على دولة اسلامية أخرى ، بل "ضغطاً" من جزء من العالم الإسلامي على جزء آخر ، على أساس أن هذا العصر كان عصر "الوجدان الديني" ولم يكن عصر "العاطفة الوطنية" . وعند أصحاب هذا الرأي أيضاً أن هذا الحادث كان في صالح "العالم الإسلامي" بما فيه مصر ، وكان بمثابة "تبديل سلطوي" أملته رغبة "البلدان العربية" في "الإصلاح الاجتماعي"(١) . ولقد تدعم هذا الموقف قبل نهاية القرن العشرين ، بعد عودة "تركيا" إلى المنطقة العربية لتحقيق مصالح وتوازنات بعينها لأسباب سياسية واقتصادية واستراتيجية ، ثم تأكدت مع نمو "التوجهات والحركات الإسلامية" ووصول "الإسلاميين" إلى السلطة في تركيا . وهناك اتجاه آخر يرى أصحابه أن الأتراك رغم مجيئهم في مسوح الدين وتحت قناعه ، إلا أن وجودهم في المنطقة بشكل عام ، يمثل نوعاً خاصاً ومُحيِّراً من "الاستعمار الديني" الذي لولاه لعُد مماثلاً للغزو المغولي الوثني الذي سبقه(٢) والاستعمار الفرنسي والإنجليزي الذي لحقه .

إننا نؤيد تماماً الرأي الثاني ، على أساس أن أي اعتداء من أي دولة على دولة أخرى لدرجة إسقاطها والسيطرة على كل مقدراتها لا يمكن إلا أن يكون احتلالاً ، مهما كانت المبررات . وعلى أساس أن مصر سبق فتحها على يد المسلمين في سنة ٢٠هـ/٦٤٠م ،

ومن ثم سبقت "الدولة العثمانية" في دخولها إلى الإسلام بقرون طويلة ، بل لقد كانت مقر الخلافة الإسلامية/العباسية ، وبالتالي لا يمكن أن يتم فتحها من جديد . وعلى أساس أن مصر حتى سيطرة العثمانيين عليها كانت دولة مستقلة لها سلطانها وحكومتها وجيشها ، بل وكانت دولة كبرى تتبعها العديد من المناطق (مثل بلاد الشام ، والحجاز) .

ورغم ذلك فمن الضروري والمنهجي والموضوعي أن نعرف آراء بعض المصريين الذين عاصروا فترة الصراع الذي سبق سيطرة العثمانيين على مصر ، حيث نعتقد بأن رأيهم هو الأهم . ومن هؤلاء ابن إياس الذي اعتبر أن مصر "صارت نيابة . . وانتهك ابن عثمان حرمة مصر ، وما خرج منها حتى غنم أموالها ، وقتّل أبطالها ، ويتّم أطفالها ، وأسر رجالها ، وبدّد أحوالها ، وأظهر أهوالها" . وعنده أن مصر أصبحت دولة تابعة "بعد أن كان سلطان مصر أعظم السلاطين في سائر البلاد قاطبة ، لأنه خادم الحرمين الشريفين وحاوى مُلك مصر الذي افتخر به فرعون" . وكان مما كتبه أيضاً :-

يا سليم كُف عن أخـذ مـصـر	بلدٌ شَـرُفت بخـيـر إمـام
هي تُدعى كنانة من غـزاها	قـصم الله ظهـره بالحـسام[٣]

أما بدر الدين الزيتوني فكتب في أعقاب هزيمة الغوري مُتمنياً هزيمة "ابن عثمان . . الكافر" ومحو العار الذي وقع بمصر من جرّاء هزيمة جيشها في "مرج دابق" ، ومما كتبه :-

نسـأل الله أن يُحسن العـاقبـة	ويُعـيـد الرابح هو الخـاسـر
يكشف العـار عنا بأخـذ الثـار	ويرد الكسـرة على الكافـر
أشـتـهي الثـار لقـتلة الغـوري	ولـعـلـي أن أبـلـغ الأوطـار

وبعد سقوط مصر في أيدي العثمانيين ، كتب بدر الدين الزيتوني من جديد ما نحن في حاجة الآن إلى قراءته كمصريين ، ومما كتبه :-

نبكي على مـصـر وسكانهـا	قـد خربت أركـانهـا العـامـرة
وأصـبـحـت بالذل مـقـهـورة	من بعـد ما كـانت هي القـاهرة[٤]

أما ما كتبه ابن زنبل الرمال فلا يقل حزناً . لقد كتب مُعبراً عن "عقل جمعي" :-

دموع العين فاضت من أماقي وقلبي ذاب من كثر احتراق
فلا ناري طفاها دمعُ عيني ولا دمعي يفيض من اختناق
وبي أسف على أسف وحزن وهم فوق هم واشتياق
على زمن تَقَضَّى في نعيم بمصر والعُلا والعز راق
وشمس السعد في شرف المعالي وبدر الضد في درج المحاق
ولما أراد الله هذا أتانا الروم من جهة العراق(٥)

على أية حال فمع الاحتلال العثماني ، تحولت مصر إلى مجرد "ولاية متميزة" تابعة للدولة العثمانية ، عليها الكثير من واجبات التبعية ، وفقدت استقلالها الداخلي ، واستقلالها في علاقاتها الخارجية . أما أهل مصر فأصبحوا "رعية" لسلطان تركي يقبع في استانبول ، ويمثله مجموعة من رجال السياسة والإدارة والقضاء والجيش والاقتصاد(٦) . ولما كان هذا الفصل يتناول علاقة المتصوفة بالسلطة ، فمن الضروري أن نتناول ، في عُجالة ، أسس أوضاع مصر السياسية إبان الاحتلال العثماني ، لنستطيع تحديد الدور السياسي للمتصوفة .

وضع العثمانيون الخطوط الأولى لنظام حكم مصر في إطار فلسفة الحكم غير المباشر ، والتي قامت على وجود ثلاث وظائف أساسية للدولة ، تكاد لا تتعداها ، وهي : توفير الأمن والحماية للرعية ، والدفاع عن البلاد عن طريق الفرق العسكرية "الأوجاقات" ، والفصل في نزاعات الرعية ومتابعة شئونهم القضائية ، عن طريق الجهاز القضائي ، وتحصيل الضرائب المفروضة على مصادر الإنتاج من أرض وجمارك وصناعات ، وإنفاق ذلك في الوجوه المقررة لها ، عن طريق جهاز إداري ومالي(٧) . لقد حاول العثمانيون تطبيق ذلك بإجراء بعض التغييرات ، فأحلُّوا نائباً عنهم (الباشا) محل السلطان المملوكي المخلوع والمشنوق ، وأقاموا إلى جانبه قاضياً ومُتصرفاً للمالية ، وأضافوا إلى القوات المملوكية قوات أخرى توازنها .

كان الباشا(٨) في العادة يجمع في يديه السلطات الحربية والمدنية العليا ؛ فكان

مسئولاً عن النظام والأمن وعن إجهاض أية محاولة للقيام بحركة انفصالية ، وجباية الضرائب وإرسال الخراج السنوي المقرر لاستانبول ، وعن الإدارة العامة[٩] . وقبل صدور "قانون نامة مصر" (قانون السلطان سليمان) ، كان الباشا يرأس مجلساً إدارياً مكوناً من رؤساء الحامية والكتخدا[١٠] والدفتردار[١١] وأمير الحج ، الذين كانوا يعاونونه في إدارة البلاد ويحولون دون إساءة استعماله لسلطته[١٢] . وقد جرت العادة أن يستمر الأشخاص المعينون في شغل وظائفهم لمدد طويلة إلى أن يُرقوا أو يُعفوا من الخدمة لكبر سنهم ، ولم تُطرح تلك العادة إلا منذ عهد السلطان مراد الثالث (٩٨٣-١٠٠٤هـ/١٥٧٤-١٥٩٥م) حيث أصبح الباشاوات يُفصلون كل ثلاث سنوات ، ثم تقرر الفصل كل سنة ، إلا إذا تم تجديد المدة[١٣] .

أما "قانون نامة مصر" الصادر في سنة ٩٣١هـ/١٥٢٥م فنص على إنشاء ديوانين للإدارة ، أشار إلى أولهما باسم الديوان فقط ، ولم يذكر شيئاً عن عضويته أو اختصاصاته ، بل نص على مواعيد انعقاده فقط ، وكانت عضويته عضوية وظائف ، وليست عضوية أشخاص لهم مكانة في المجتمع ؛ فكتخدا الباشا عضو في الديوان بحكم منصبه ، وكذلك قاضي عسكر أفندي (قاضي القضاة) والدفتردار ، والروزنامجي ، والأمراء ، والصناجق ، وأغوات اختيارية الأوجاقات السبع . أما الثاني : فهو ديوان ناظر الأمول (الدفتردار) وتكوّن من أمين البلد ، وكُتّاب الخزينة ، وباقي مباشري الأموال السطانية ، وكان ينعقد في الأيام التي لا ينعقد فيها الديوان الآخر[١٤] .

وبعد الاحتلال العثماني لمصر كان من الضروري أن يترك السلطان سليم الأول حامية من "العسكر العثماني" ، عهد إليها بتوطيد السيادة العثمانية . ومن هنا نشأت نواة الأوجاقات[*] التي اكتمل تكوينها وتنظيمها في عهد السلطان سليمان القانوني ، ثم صدر "قانون نامه مصر" ووضع الضوابط العسكرية لتلك الأوجاقات ، بحيث يضمن استمرارها في أداء وظائفها التي حُددت لها[١٥] . كما كانت هناك عدة إدارات وضعت للحيلولة دون ممارسة الإدارة المباشرة . فالدفتردار كان يُشرف على حسابات الباشوية ، مُستقلاً عن الباشا ، ويتولى وظيفته بمقتضى فرمان من استانبول . وبينما تمتع الباشا ـ طبقاً للنظام الإسلامي التقليدي ـ بسلطات واسعة ، فإن القاضي وكبار الموظفين الآخرين كان لهم

الحق في أن يرسلوا احتجاجات وعرائض مباشرة إلى استانبول[١٦] .

على كل ليست هناك حاجة ماسة للإطالة في تناول السياسة التي اختطتها ونفذتها الدولة العثمانية في مصر ، خاصة وقد شهدت بعض التغييرات عبر قرون السيطرة العثمانية ،لتغير الظروف ، حيث مر نظام الحكم والإدارة في مصر بثلاث مراحل تمثل في مجموعها الثلاثة قرون التي كانت تمثل ، على وجه التقريب ، عُمر الوجود العثماني بمصر حتى الاحتلال الفرنسي . ولما كان الدور السياسي لأية فئة من فئات المجتمع المصري آنذاك هو في التحليل الأخير جزءاً من الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية . . فإننا نستطيع تقسيم الدور السياسي للمتصوفة إلى ثلاث مراحل . تشمل المرحلة الأولى الفترة الممتدة من بداية الصراع المملوكي/العثماني وحتى أواخر القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي ، وبالتالي فهي تتناول في البداية موقف المتصوفة من الاحتلال العثماني لمصر منذ بدايته وحتى استقراره . بينما تتناول المرحلة الثانية دورهم في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي ، وهي الفترة التي شهدت بروز أدوار سياسية جديدة للمتصوفة ، تناسبت مع اضطراب الحكم العثماني . أما المرحلة الثالثة فتغطي فترة القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي ، وحتى الاحتلال الفرنسي لمصر ، وتمثل هذه المرحلة أهم أدوار المتصوفة في الحياة السياسية في فترة السيطرة العثمانية التي وصلت إلى درجة غير مسبوقة من التراجع والضعف .

شهدت الفترة الأخيرة من عصر الدولة المملوكية الثانية بروزاً للدور السياسي للمتصوفة ، وحاز بعضهم نفوذاً كبيراً لدى السلاطين والأمراء . بالطبع كان ذلك يعكس الوضع السياسي المصري المتردي آنذاك ، وكذلك الوضع الاقتصادي ، بالاضافة إلى أن الروح الدينية غالباً ما تكون هي المسيطرة في مثل هذه الفترات المضطربة . لقد أبرزت ظروف مصر آنذاك دور المتصوفة ووجودهم السياسي ، حتى حاز بعضهم نفوذاً كبيراً على السلاطين والأمراء . ومن هؤلاء الشيخ أبو السعود الجارحي ، والشيخ عبد القادر الدشطوطي ، والشيخ زكريا الأنصاري الذي لُقّب بـ "صاحب مصر" . لقد وصل تأثير هؤلاء المشايخ لدرجة جعلت البعض يشير إلى أنهم كونوا دولة صغيرة داخل الدولة . ومع ذلك كان هذا النفوذ يتعارض أحياناً مع سلطة الحكام . ولذلك لم تكن العلاقات بين المتصوفة

والمماليك تسير على نسق واحد حتى أواخر الدولة المملوكية . والحقيقة أن ثنائية الأهداف بين شيوخ المتصوفة والطبقة الحاكمة هي المسئولة جزئياً عن هذه العلاقات غير المتزنة . فالمشايخ كانوا يستطيعون ، وبسهولة في بعض الأحيان ، استخدام تأثيرهم للحصول على مكاسب مادية للفئات المظلومة . في المقابل اتخذ الحكام الأسلوب نفسه مع المشايخ ، فهددوهم في بعض الأوقات ، ولكنهم ناشدوا مساعدتهم في أوقات أخرى ، للتغلب على تذمر الفئة العسكرية ، كما لجأوا إليهم في أوقات الاضطرابات المالية(١٧) .

دفعت تلك الثنائية المتصوفة لاتخاذ مواقف متباينة من السلطان الغوري عند خروجه لمواجهة الخطر العثماني . فبينما آزره بعضهم ، تقاعس البعض الآخر عن ذلك ، بل "واجتمع رأيهم على خلع قنصوه الغوري"(١٨) . فمن ناحية سار مشايخ بعض الزوايا وفقرائها ، وخلفاء بعض الطرق مع الغوري عند خروجه لقتال العثمانيين ، وكانوا دائماً على مقربة منه أينما حل . وعندما دخل دمشق ، كان خلفاء الصوفية -وعددهم سبعة مشايخ- يسيرون أمامه(١٩) ، بل وكان هؤلاء المشايخ هم آخر من استنجد بهم الغوري قبل موته ، عندما فر معظم العسكر من حوله ، ولم يتبق معه سوى نفر قليل(٢٠) . على الجانب الآخر وقف بعض متصوفة مصر في هذه الفترة موقفاً مناوئاً للغوري ، ورفضوا السفر معه لقتال "ابن عثمان" . وهناك العديد من الأمثلة عن هؤلاء . فالشيخ تاج الدين الذاكر ، طلبه الغوري ليسافر معه وجميع مشايخ البلد ، لكنه رفض "فتوعدهم ، فقال الشيخ : ما بقي بيننا اجتماع ، هو لا يرجع ونحن نموت"(٢١) . بل إن خليفة السيد البدوي حاول التخلف عن السفر مع الغوري ، لكنه لم يستطع(٢٢) . واللافت للنظر في تلك الفترة ظهور نبوءات تبشر بزوال الدولة المملوكية ، ومنها نبوءة الشيخ إبراهيم أبي لحاف (توفي ٩٤٠هـ/١٥٣٣م) الذي أرسل إلى الغوري يقول له "تحول من القلعة واعط مفاتيحها لأصحابها"(٢٣) ، ونبوءة الشيخ إبراهيم عصيفير (توفي ٩٤٢هـ/١٥٣٥م) ، ونبوءة الشيخ عمر المجذوب(٢٤) .

وقد أورد النابلسي رواية ، لا تخلو من دلالات مهمة ، رغم صعوبة تصديقها . لقد ذكر أن "العسكر المصري لما قاموا على السلطان الغوري وأرادوا خلعه من المُلك ، أتوا إلى الشيخ جلال الدين البكري ، وقالوا : نحن نُقيمك خليفة على المسلمين في بلاد مصر ، لأن الصديق جدك كان كذلك ، فإن هذا السلطان الغوري قد تعدى علينا وظلم وجاوز

الحدود . فقال لهم : اصبروا فإن سلطانكم قريب"(٢٥) . ومع أنه يمكن التشكيك في الرواية السابقة لأن ابن إياس لم يذكرها ، ولوجود الخليفة العباسي المُعترف بخلافته والأحق بالحكم ، ولأن المماليك كانوا يتنازعون من أجل السلطة ، وليس من المعقول أن يخرجوا "مُلك مصر" عن أبناء جلدتهم ويعطوه طائعين لجلال الدين البكري الذي كان لم يزل خافت الذكر ، كما أنه لا يوجد ما يشي بأن المتصوفة كانوا يخططون للحصول على السلطة . . رغم ذلك فإن القصة قد تشير إلى موقف البكرية المؤيد لدخول العثمانيين ، وهو ما يؤيد ما سبق وذكرناه عن أسباب نمو مكانة البكرية في مصر مع الاحتلال العثماني . وعلى كل فإن كل ما سبق يشير إلى جانب هام من موقف المتصوفة تجاه التهديد العثماني لمصر : فمنهم من امتنع عن الذهاب مع الغوري إلى بلاد الشام لقتال العثمانيين ، ومنهم من ذهب على مضض ، ومنهم من أعلن صراحة أن الدولة المملوكية ستزول لحساب الدولة العثمانية . وهذا في مجمله يدل على مدى استعداد بعض المتصوفة لتقبل فكرة الوجود العثماني في مصر!! .

على أية حال فإن زيادة حدة الصراع بين المماليك والعثمانيين في عهد طومانباي ، بعد مقتل الغوري ، قد رفع من مكانة المتصوفة ودورهم السياسي ، حتى تمت تولية السلطان طومانباي على يد أحد مشايخ المتصوفة المشاهير ، وهو الشيخ أبو السعود الجارحي ، حين ذهبت جماعة من أمراء المماليك إليه في كوم الجارح وعرضوا عليه امتناع طومانباي عن تولى سلطته ، فانتهى الأمر بانصياع طومانباي ، وتولى السلطنة بشروط الشيخ الجارحي التي تُذكرنا تماماً بشروط المشايخ في تولية محمد علي باشا في سنة ١٨٠٥م . ففي ٧ رمضان ٩٢٢هـ ، وفي حضور السلطان طومانباي والأمراء ، أحضر الشيخ أبو السعود الجارحي المصحف ، حيث "حَلّفَهُم أنهم من اليوم لا يرجعون يظلمون الرعية ، ولا يُجَدِّدُون مَظْلَمة ، ويُبطلون جميع ما أحدثه الغوري من المظالم ، ويُبطلون ما كان على الدكاكين من المُشاهرة والمُجامعة ، وأن يُجروا الأمور على ما كانت عليه أيام الأشرف قايتباي ، ويمشوا في الحسبة على ضريبة يشبك الجمالي لما كان مُحتسباً ، فحلفوا على ذلك كلهم . ثم إن الشيخ قال للأمراء : إن الله تعالى ما كسركم وذلّكم وسلّط عليكم ابن

عثمان إلا بدعاء الخلق عليكم في البر والبحر . فقالوا له الأمراء : تُبنا إلى الله تعالى عن الظلم من اليوم"(٢٦) .

هكذا وصلت مكانة ونفوذ بعض كبار متصوفة هذه الفترة لدى الأمراء المماليك وسلطانهمَ طومانباي ، حتى ذكر ابن إياس أن الشيخ أبا السعود "صار يتصرف في أمور السلطنة بالعزل ، والتولية ، والعقاب ، والثواب"(٢٧) . ويبدو أن الوجود السياسي المتزايد للمتصوفة آنذاك كان يمثل انعكاساً لظروف السلطان طومانباي العسكرية والسياسية والاقتصادية المتدهورة ، بالإضافة إلى انخراطه في التصوف ، حتى أنه "مرَّغ خدوده على رِجل الشيخ محمد عنان تقرُّباً للصوفية"(٢٨) . وهنا لابد من القول بأن علاقة السلطان طومانباي بالمتصوفة اختلفت عن علاقة السلطان الغوري بهم . فرغم الظروف الاقتصادية الصعبة ، إلا أنه "خرج عن ألف دينار فرَّقها على الفقراء الذين في الزوايا وفي المزارات التي بالقرافة وغيرها من المزارات ، وفرَّق عليهم أيضاً قمحاً لكل زاوية خمسة أرادب ، وقال لهم : إدعو بالنصر للسلطان وهلاك العدو" . كما روي عن طومانباي احترامه للمشايخ والأولياء ، وقيل عنه أنه "صوفي فقير في الدنيا" وأنه كان "ديِّناً صالحاً خيِّراً فاضلاً ، زائد الأدب والخشوع والخضوع ، مُلازماً لزيارة المشايخ ، الأحياء منهم والأموات" (٢٩) .

أما المحطة النهائية في الصراع المملوكي العثماني فشهدت تدني مساندة المتصوفة لسلاطين المماليك بشكل فعال في صراعهم ضد العثمانيين ، لاسيما بعد أن تكررت هزائم المماليك . فمن ناحية بدت مواقف بعض أصحاب السجاجيد مناوئة للمماليك لصالح العثمانيين ، حتى روى النابلسي "يُقال أنه لما دخل (السلطان سليم خان) مصر كان الشيخ جلال الدين (البكري) آخذاً بزمامه ، والشيخ أبو السعود الجارحي على يمينه ، والشيخ الدشطوطى على شماله . ويُقال إن هؤلاء الأولياء الثلاثة هم الذين ذهبوا إلى الشام ، وجاءوا بالسلطان سليم وأدخلوه إلى مصر ، وهم مُشاة في ركابه ، وكان يُقصر المنازل لأجلهم ، وقالوا له : هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم"(٣٠) . ومع أن الرواية قد تكون محل نقد وتشكيك ، فإنها تدل من جديد على أن جلال البكري كان ممالئاً للسلطان سليم ، وربما كان مدفوعاً لذلك بما حدث بينه وبين الغوري . أما موقف متصوفة الزوايا فلم يكن من الوضوح ، ولا يفيد وقوفهم مع المماليك . وأما موقف متصوفة

الطرق ، فلم يختلف عن مواقف الآخرين ، حيث ظهر تناقض مواقف زعمائهم بشكل لافت .

انتهى الأمر بانتصار العثمانيين واحتلالهم مصر ، وانضواء كل المصريين تحت سيطرتهم . ومن هنا نأتي للبحث في موقف السلطان سليم من المتصوفة بعد دخوله مصر . فبمتابعة أخبار السلطان سليم في بلاد الشام ومصر ، يتضح أن ظروف الحرب جعلته لا يُفرق تماماً بين فئة وأخرى من المصريين ، بل كان يقتل كل من يشك في أمره ، سواء كان من المتصوفة أو من غيرهم ، والأمثلة على ذلك كثيرة . ففي أثناء صراع العثمانيين للاستيلاء على القاهرة ، هاجم جنودهم عدة زوايا ومزارات وأماكن مهمة عند المتصوفة ؛ مثل زاوية الشيخ عماد الدين ، ومشهد السيدة نفيسة ، وقتلوا بعض المتصوفة(٣١) .

وبعد أن وضعت الحرب أوزارها وأصبحت مصر ولاية عثمانية ، اتضحت مواقف المتصوفة بشكل أكبر ، وبدت الأمور وكأن شيئاً لم يحدث ، وبدا وكأن ولاء المتصوفة تحوّل ببساطة إلى العثمانيين!!(٣٢) . لقد حيكت الأحلام وحُكيَت النبوءات والمُكاشفات عن انكسار المماليك وتملُّك ابن عثمان لمصر ، وعن أن العديد من المشايخ قد بشروا بهذه الأمور قبل وقوعها!! وتبارى بعض المتصوفة في نشر تلك الأقاويل بين المصريين والأتراك للتقديم لأنفسهم ولإخوانهم في الطريق لدى الحُكّام الجُدد للفوز برضاهم ونِعَمِهم ، طالما أن شمس الدولة المملوكية قد أفلت .

من جهته لم يكن السلطان سليم بخيلاً مع المتصوفة . ففي جمادى الآخرة ٩٢٣هـ/١٥١٧م "رسم بإحضار ألف رأس من الغنم ، ومائة بقرة" حيث أمر بتفريقهم "قُرباناً على مجاوري الجوامع والمساجد والزوايا ومزارات الصالحين التي بالقرافة ، وغيرها من المزارات"(٣٣) . في الوقت نفسه أصدر مرسوماً إلى الكُشّاف والمباشرين والمتحدثين وولاة الأمور ، بعدم التعرض لجهات أوقاف الجوامع والمدارس والمساجد والزوايا والربط والمعابد "وأنواع البر والقربات وجهات الخير والصدقات" . أما الأوقاف الأهلية والرزق الأحباسية(٣٤) فليس هناك ما يدل على أنه تعرض لها ، بل الأغلب أنه ترك أمرها بيد ذويها من نظارها ، وترك ريعها لمستحقيها(٣٥) . كما اهتم السلطان سليم بأمر أرباب

السجاجيد ، ورتب لهم موارد رزق سخية ودائمة ، وأعطاهم بلاداً ومكنهم منها(٣٦) .

وبناء على التقسيم المرحلي الذي اعتمدنا عليه ، يمكننا تناول علاقة المتصوفة بالسلطة في كل مرحلة من المراحل الثلاث من خلال ثلاثة محاور مرتبطة بوضع مصر الإداري تحت الاحتلال العثماني . المحور الأول : عن العلاقة بين المتصوفة واستانبول . والمحور الثاني : عن العلاقة بين المتصوفة والباشا العثماني وغيره من رموز الحكم العثماني في مصر . أما المحور الثالث فيتناول العلاقة بين المتصوفة والمماليك .

أما المرحلة الأولى من علاقة المتصوفة بالسلطة العثمانية فتُمثل أيضاً المرحلة الأولى من مراحل تطور نظام الحكم والإدارة في مصر في العصر العثماني ، والتي استغرقت الستين سنة التي تلت تنظيم الإدارة بإعلان قانون نامة مصر . وفي هذه المرحلة بلغ نظام الإدارة العثمانية قمته ، وتميز بسيطرة ممثلي السلطنة العثمانية سيطرة تامة ، وبمقتضاه تمت "عثمنة" معظم الوظائف الإدارية(٣٧) . وهنا لابد من القول بأن دور المتصوفة تأثر ، قبل كل شيء ، بنظم الحكم والإدارة العثمانية ، سواء في قوتها أو في ضعفها .

ومع ذلك يجب مراعاة خصوصية مفهوم "الحياة السياسية" في مصر آنذاك ، وأنها كانت تتصل بتسيير شئون مصر الداخلية في الأساس . فمصر الولاية ابتداء من وزيرها (الباشا المعين لحُكمها) وحتى أقل موظف في جهازها الإداري ، لم يكن لهم دوراً مهماً في صنع العلاقات السياسية الخارجية للدولة العثمانية ، وذلك كنتيجة طبيعية لأن مصر كانت قد أصبحت مجرد ولاية ، عليها السير في ركاب السياسات الخارجية التي ترسم خطوطها الأساسية في استانبول . بناء على ذلك فالحياة السياسية في مصر آنذاك كانت تتمثل في الأساس في تسيير أمور الولاية على يد هؤلاء الموظفين ، في النواحي الإدارية والاقتصادية والأمنية ، ووفقاً لما تسمح به السياسة العامة التي رسمتها الدولة العثمانية . وعلى أساس تلك العلاقة بين ممثلي السلطة العثمانية والمصريين ، يمكن أن نفهم مفهوم "الحياة السياسية" في مصر . بالإضافة إلى هذا ، فإن الدور السياسي لأي فئة كان يعتمد أساساً على وضعها الاقتصادي والاجتماعي ، والوضع السياسي بوجه عام . ولما كان

الوضع الاقتصادي والاجتماعي للمتصوفة في المرحلة الأولى مذبذباً ، فقد كان نشاطهم السياسي محدوداً بحدود لا يجب أن يتعداها . ولو قارنا دورهم إبان العصر المملوكي بدورهم تحت الحكم العثماني ، لاتضح أنه شهد نكوصاً ، لأن دورهم في هذه المرحلة لم يكن أساسياً في مُجمله ، بل كان ثانوياً وهامشياً وغير محدود بحدود مفهومة ، بل خضع لضوابط عديدة ومتغيرات كثيرة .

أما الوضع السياسي العام في مصر ، فوضعت له الدولة العثمانية الأسس التي تستطيع من خلالها تسيير الأمور وفق سياستها العامة ، ولم تسمح لأية فئة من فئات المجتمع -ومنهم المتصوفة- بالتدخل فيه أو لعب أي دور لا يخدم السياسة العامة لها ؛ تلك السياسة التي استطاعت تنفيذها طالما بقيت قوية ، وتغاضت عن تنفيذ كثير من بنودها إبان ضعفها . ومن هنا لم يكن أمام المتصوفة بديلاً عن التعامل مع الواقع الجديد طالما تطلب الأمر ذلك ، وللاستمرار في ممارسة تصوفهم ، كما أصبح لزاماً عليهم اتباع شتى الطرق للحصول على ما يريدون . لقد استخدم المتصوفة أساليب مختلفة للتعامل مع الواقع ، بل وقام بعض زعمائهم بتأليف الكتب التي تحض على ذلك[٣٨] . في هذا الإطار أولى المتصوفة ولاة الأمور تقديراً واحتراماً غير معهودين من قبل ، وتضمنت كتبهم الكثير من مبادئ الاحترام التي يجب أن يُوليها المتصوفة لولاة الأمور ، حفاظاً على مكانتهم وتقديراً لهم[٣٩] بعد أن كانوا كثيري التعالي عليهم في خطابهم وتعاملاتهم ، وبعد أن كانوا يلقبوهم بأسوأ الألقاب .

أما المرحلة الثانية من مراحل علاقة المتصوفة بالسلطة فتغطي القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي ، وهي تمثل أيضاً المرحلة الثانية من مراحل الإدارة العثمانية ، وتتصف في مجملها ببروز الخلل في نظم الحكم العثماني ، وظهور المماليك كقوة محلية لها سلطتها ونفوذها المادي والمعنوي ، بعد أن بدأوا في السيطرة على أهم المناصب[٤٠] . في الوقت نفسه يعتبر بروز الأزهر كقوة لها ثقلها في هذه المرحلة بمثابة متغير آخر دعم دور المتصوفة السياسي[٤١] . لقد ظهر ذلك الدور للأزهر في القرن السابع عشر بصورة غير معهودة من قبل ، بعد أن تصوف الكثير من شيوخه وطلابه ومجاوريه ، وبعد أن شهد نوعاً من الاختلاط بين المهام العلمية والتصوف ، وأصبحنا نجد "الأزهري

المتصوف" و"المتصوف الأزهري" ، مما أدى لدعم الدور الصوفي بشكل عام ، حيث أصبح المتصوفة يشاركون بنصيب أكبر مما سبق ، وحدثت تغييرات في علاقات المتصوفة مع الأمراء والحكام .

أما المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطور علاقة المتصوفة بالسلطة فتغطي القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي . وتعتبر هذه المرحلة من أهم المراحل ، حيث توفر للمتصوفة الأساس الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والفكري بشكل غير مسبوق ، مما سمح بدخولهم كطرف سياسي أساسي في معظم الخلافات والصراعات التي حدثت بين القوى السياسية ، بل وشاركوا بفعالية في إدارة شئون البلاد . والحقيقة أن عدة عوامل ساعدت المتصوفة على لعب هذا الدور . فمن ناحية استكمل الأزهر انغماسه في الحياة السياسية وبرز علماؤه باعتبارهم عنصراً قوياً وفعالاً في الأحداث(٤٢) فكان هذا بمثابة دعم قوي لهم ، بعد سيطرة التصوف على الأزهر وشيوخه(٤٣) . ويتضح انغماس الأزهر في التصوف مما جاء في رسالة الشيخ عبد الله الشرقاوي (١٠٩٢-١١٧١هـ/١٦٨١-١٧٥٧م) إلى السلطان محمود ، وكان مما جاء فيها "الذي يعرضه الفقرا(ء) على مسامعكم الزكية وحضرتكم العلية ، أن مصر القاهرة في زمنكم عامرة بالعلما(ء) والحفظا(ء) والفهما(ء) في المساجد والزوايا والتكايا والرباطات ، خصوصاً أهل الجامع الأزهر والموطن الأنور"(٤٤) . فكأن الجامع الأزهر كان قد أصبح بيتاً من بيوت المتصوفة ومؤسساتهم . ولعل هذا يؤكد ما سبق قوله عن التقارب بين مصطلحي "الشيخ" و"العالم" ، حتى وصل الأمر إلى "الاندماج" بين اللقبين . من ناحية أخرى شهد القرن الثامن عشر تحول السيطرة على الإدارة في مصر بشكل شبه كامل من أيدي العثمانيين إلى أيدي المماليك ، الذين سيطروا على أهم المناصب الإدارية ، وحولوا معظم إيرادات ومصروفات "خزينة مصر" إلى منفعتهم الخاصة ، وسيطروا على أهم القطاعات الزراعية والجمركية ، واستنفذوا معظم المبالغ المخصصة للخزينة الإرسالية ولم يتركوا للسلطان إلا القليل منها ، بل ووصل الأمر أحياناً إلى عدم إرسال أية مبلغ للباب العالي(٤٥) . وهكذا فإن تدهور سيطرة الحكومة المركزية في استانبول وفساد القوة العسكرية العثمانية في مصر أفسحا المجال لزيادة سلطة المماليك ، وبعث نوع من "الدولة المملوكية الجديدة" في آخر الأمر(٤٦) .

وفي أثناء السيطرة المملوكية في القرن الثامن عشر، تحسّن وضع المتصوفة . فالمماليك كانوا في حاجة لمساندة المتصوفة حتى يتوفر لهم السند الشرعي تجاه المصريين، وحتى يستطيعوا تكوين ائتلاف في وجه السلطة العثمانية . بل لقد كان المماليك في حاجة لوساطة المتصوفة في حل خلافاتهم البينية(٤٧) . ففي ظل الصراعات الكثيرة بين أمراء المماليك ورجال الأوجاقات -وخاصة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر- احتاج الأمر إلى عقد "جمعيات" و"دواوين" لحل النزاعات، وشارك زعماء المتصوفة فيها كوسطاء وأصحاب كلمة مسموعة، وقاموا بدور "المُصلح" الذي يفرض الشروط على كل الأطراف . وبالتالي زاد نفوذ المشايخ، بل وصارت الجمعية تعقد في بيوتهم، مثلما تعقد في بيوت الأمراء الكبار . ومن الأمثلة على ذلك، الجمعية التي عقدت في بيت الشيخ عبد الخالق السادات في سنة ١١٣٥هـ/١٧٢٢م للصلح بين الصناجق(٤٨) والجمعية التي عقدت في السنة التالية في بيت الشيخ السادات أيضاً للصلح بين جركس بك وابن ايواظ(٤٩) . لقد جلب ذلك احترام وتعظيم المماليك وغيرهم للصوفية .

من ناحية أخرى شهد القرن الثامن عشر دخول كبار المتصوفة مجالات زراعية وتجارية جديدة، وبالتالي أصبحت لهم قوة اقتصادية أثّرت على دعم وضعهم الاجتماعي، وهو ما انعكس على دورهم السياسي، خاصة وقد ارتبط ذلك الدور في كثير من مراحله بالمصالح الاقتصادية لهم . ولقد تحسن وضع المتصوفة في أواخر القرن الثامن عشر، حيث أدت الصراعات المستمرة بين البيوت المملوكية إلى ضعف الجانب المملوكي، في مقابل نمو قوة العلماء والمشايخ، للدرجة التي أصبحنا نسمع فيها عن استدانة الأمراء للأموال من المشايخ لشراء الأسلحة والمماليك، وكذلك تقديمهم للمشايخ في الأمور الهامة(٥٠) .

لقد كان الصوفية من أنشط فئات المجتمع وأخصبهم دوراً في القرن الثامن عشر، فلم ينعزلوا عن الحياة العامة، بل لعبوا دوراً كبيراً في الحياة العامة برضاء المصريين من ناحية والحكام من ناحية أخرى . لقد اختلف المؤرخون في تحديد طبيعة هذا الدور، وبينما اعتبره البعض "زعامة شعبية"(*) بكل مقوماتها، رأى البعض أنها لم تكن زعامة

بمعنى الكلمة ، لأن الزعامة تتطلب التوجيه وتحديد سير حركة الجماهير ، وأن دور المشايخ لم يتعد دور الوساطة بين طوائف الشعب من ناحية ، وبين الحكام العثمانيين والمماليك من ناحية أخرى(٥١) . وهنا لابد من القول بأن زعامات ذلك العصر لا يمكن أن ننظر إليها أو ينهض تقويمنا لها على أساس مقاييس عصرنا . ومع ذلك فإنها كانت زعامات وفقاً لظروف عصرها ، وبمنطق الوضعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة آنذاك . ويتأكد هذا الدور الزعامي لبعض شخصيات القرن الثامن وأوائل القرن التاسع فيما رواه الجبرتي عن الدور المتميز الذي لعبه علماء الأزهر وشيوخه ، وهو دور يكشف عن نوعية خاصة من الزعامات ؛ وهي "الزعامات الدينية" التي كانت تمثل صفوة متميزة في حينها . ومنها على سبيل المثال شخصية الشيخ السادات ، والشيخ الشرقاوي ، والشيخ البكري(٥٢) .



أما المحور الأول في علاقة المتصوفة بالسلطة ، فتمثل في العلاقة بينهم وبين استانبول مُمثلة في السلطان العثماني ومن حوله من كبار رجال الدولة . لقد خضعت هذه العلاقة لمعايير أملتها السياسة العثمانية العامة والعليا . فالسلاطين ، بشكل عام ، كانوا يشجعون التصوف ، بل وكان بعضهم أصحاب نزعة صوفية ؛ مثل السلطان بايزيد الثاني (٨٨٦هـ-٩٨١هـ/١٤٨١-١٥١٢م) الذي كان يميل إلى القناعة والزُهْد ، وعُرف بين الأتراك بلقب "الولي" واشتُهر كمُنشئ للجوامع والزوايا(٥٣) . أما السلطان سليم الأول (١٥١٢-١٥٢٠م) فاختار معلمه رجلاً صوفياً ، وكانت النزعة الصوفية تظهر في مُراسلاته(٥٤) . وأما السلطان مراد الثالث (١٥٧٤-١٥٩٥) فاشتهر عنه أنه "كان يميل إلى المتصوفة ويُحب كلامهم وشطحاتهم ، وربما كان هو يتكلم بشئ من اصطلاحاتهم"(٥٥) .

في الوقت نفسه نظر السلاطين للمتصوفة باعتبارهم قوة محلية ، لا يودون لها أن تبرز ويصبح لها دور أساسي حتى لا تضطرب أمور الولاية . ولما كان بعض المتصوفة يبدون في مظهر القوة لالتفاف الناس حولهم وحبهم لهم ، أصدرت الدولة العثمانية قانوناً ينفي كل من تظاهر بـ "مظاهر الملوك" . وفي حادثة الشيخ إبراهيم الخلوتي (توفي ٩٤٠هـ/١٥٣٣م) دليل على ذلك ، حيث كثُر مريدوه وأتباعه ، وتهافت الجند عليه

وعظُم اعتقادهم فيه ، حتى صاروا يقتتلون على شرب الماء الذي يتبقى من استحمامه ، فوشي به إلى السلطان "وقيل له نخشى أن يملك مصر" . خاف السلطان من امتداد نفوذه ، وقرر نفيه إلى بلاد الروم لمدة ، ثم أعاده إلى مصر ، حيث قام بطرد أغلب أتباعه امتثالاً لأمر السلطان ، ولأن "اللقانون العثماني جواز قتل كل من تظاهر بصفات الملوك من الفقرا(ء) وكثر أتباعه ، لأنه ربما نازع السلطان في المملكة ، وركب معه العوام لقتال السلطان"(٥٦) .

ومما يؤيد الرأي القائل بأن الدولة العثمانية (مُمثلة في السلطان) لم تكن تود رؤية من علا شأنه من المتصوفة ، ما حدث للشيخ علي الخوّاص (توفي ٩٤١هـ/١٥٣٤م) الذي وصل نفوذه لدرجة قيل معها أنه "أعطي التصريف في ثلاثة أرباع مصر وقُراها . ولما كثُرت شفاعاته أيام السلطان ابن عثمان ، وكان أصحاب النوبة بمصر عجماً ، فكانوا لا يزالوا يُعارضونه ويُعارضهم ، فطعنوه بخنجر في مشعره ، فمات"(٥٧) . هكذا كان الموت عقاب من تعدى الحدود المسموح بها من السلطة العثمانية . وبعد هذا يصبح من العجيب قول البعض أن المتصوفة استهانوا بقوانين البلاد ونظمها طوال العصر العثماني(٥٨) . فمع أن ذلك قد ينطبق ـ وبشكل نسبي ـ على بعض المتصوفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين ، فإنه لا يمكن أن ينطبق على القرن السادس عشر . وعلى كل لا يجوز إطلاق هذه الأحكام العامة دون مراعاة لخصوصيات كل فترة تاريخية . وهل من المعقول قبول هذا الرأي ، مع أن صاحبه قصد به العصرين المملوكي والعثماني؟! .

لقد حاول السلاطين العثمانيين ، في القرن السادس عشر بوجه خاص ، الاحتفاظ بعلاقات ودية مع مشاهير متصوفة مصر ، الذين كان من المطلوب أن يصبحوا في أماكن تجمعهم "بركة" وسنداً للعثمانيين وأبواقاً لهم ، بشرط ألا يمثل هؤلاء خطراً على سلطة ولاة الأمور . يدل على ذلك ما ذكره الشعراني من أن العهود أخذت عليهم "بالهروب من التكلم بما يقع لأركان الدولة من تولية أو عزل ، لأن ذلك ربما جرَّ إلى القتل أو النفي من تلك البلاد ، كما وقع للشيخ أويس بالشام ، والشيخ علي الكازواني بمدينة حماة ، تجاه السلطان سليمان الذي نفاه إلى رودس لسنتين حتى شفع فيه الأمير جانم الحمزاوي دفتردار مصر ، فرده إلى الحجاز ، بشرط أن لا يعقد له ناموساً ولا يُمَكّن للناس من الوقوف

بين يديه ولا يُعارض الولاة في شئ" . بل وذكر الشعراني أنه "يُعَظِّم ولاة أمور المسلمين ظاهراً وباطناً ، لاسيما السلطان الأعظم" . كما ذكر أنه مرض لمرض السلطان مرتين وشُفي عندما شُفي ، وضرب على مفاصل رجله مرات "عندما خرج السلطان لقتال الروافض" . بل وذكر الشعراني ، دون خجل ، أنه أفطر عشرة أيام من رمضان ، ابتهاجاً بشفاء السلطان سليمان من ألم أصابه . وذكر أيضاً أنه يحترم الحكام "تأدُّباً مع السلطان الذي ولى أولئك الحكام" ولأن السلطان "ربما كان أتم نظراً من جميع رعيته"(٥٩) . وبطبيعة الحال كانت مثل هذه الأخبار تحقق أهداف الدولة العثمانية ، وقد تصل إلى مسامع السلطان الذي كان يطمئن من خلالها على سير الأمور في مصر حسب السياسات التي رسمها . ولقد نجح هذا النظام طوال فترة قوة الدولة العثمانية ، وبدا وكأن المتصوفة أدركوا ما عليهم ، حتى اتجه مشاهيرهم للتقليل من أعداد أتباعهم والمترددين عليهم(٦٠) .

على ذلك الأساس سارت العلاقات بصورة طبيعية بين الطرفين . فمتصوف كالشعراني وصل به الأمر إلى أنه أرسل إلى "أولياء الروم والسلطان سليمان ، ليشفع في الأمير جانم الحمزاوي" . والشيخ الشناوي (توفي ٩٣٢هـ/١٥٢٥م) عزم على السفر إلى استانبول للسعي في إبطال "عادة الشعير" التي كان يأخذها كاشف الغربية . بل وذهب بعض المتصوفة إلى بلاد الروم للاشتراك في حروب السلطان العثماني في أوربا . ومن هؤلاء الشيخ مروان المجذوب (توفي ٩٥٥هـ/١٥٤٧م) الذي "كان له صيت بين فقراء مصر لما فعله في الغزو في أيام السلطان سليمان ، حيث حضر فتح رودس ، وكانت لا تفوته غزوة في الكفار"(٦١) . ومن نتائج تلك العلاقات أن السلطان قام أحياناً بعزل من زاد ظلمه وجوره للمصريين ؛ مثلما حدث مع اسكندر باشا (٩٧٦-٩٧٩هـ/١٥٦٨-١٥٧١م) الذي كان "جباراً ظالماً ، عارض الفقراء في أرزاقهم وأموالهم ووظائفهم وما في أيديهم ، وزاد ظلمه وجوره . فاتصلت أخباره إلى الدولة العلية ، فأرسل مولانا السلطان بعزلانه"(٦٢) .

أما الفئة التي تميزت في علاقتها بالسلاطين في هذه الفترة فهم أصحاب السجاجيد . فعندما أقام العثمانيون الديوان ، سُمح لأصحاب السجاجيد بحضور الديوان الخصوصي ، وجعلوا المشورة لهم في جميع الأمور . وكان الباشا العثماني وكبار موظفي الحكومة يرجعون إلى أرباب السجاجيد عندما تستغلق عليهم دقائق المسائل العامة ،

فيسترشدون بآرائهم(٦٣) . ومع ذلك تميزت السجادة البكرية في علاقتها مع السلاطين العثمانيين في هذه المرحلة . لقد كانت الدولة العثمانية تقدر أصحاب هذه السجادة ، وكان البكري الكبير (توفي ٩٩٤هـ/١٥٨٥م) "ملحوظ المكانة بين الحكام ؛ فكانوا يُهادونه ويُكاتبونه ، وللسلطان سليمان مزيد عناية به ، حتى أنه أطلق المرتبات الخاصة له ولذريته من بعده" . أما أبو السرور بن محمد البكري (توفي١٠٠٧هـ/١٥٩٨م) فكان "له اتساع في الدنيا ومُخالطة الحكام ، ومُداخلة في أمور كثيرة" وأرسل إلى استانبول طالباً منصب إفتاء الشافعية بالقاهرة(٦٤) . وبشكل عام قام العثمانيون بمنح شيخ البكرية امتيازات لم تكن له من قبل ، ومنها الأوقاف الواسعة . وبالطبع كان هذا الموقف يعود في جزء منه إلى أن البكرية مثلت نداً للوفائية التي كانت تنتسب إلى على بن أبي طالب ، وبالتالي اقتربت من "الروافض" في بعض الأفكار ، في الوقت الذي دبت فيه الصراعات بين العثمانيين السُنَّة والصفويين الشيعة ، حتى طُلب من البعض الكتابة للطعن في الشيعة وتفنيد آرائهم(٦٥) . وبالتالي كان دور أبناء السجادة الوفائية مغموراً إلى حد ما ، واقتصر على الاشتراك في الديوان ، ولم تظهر لهم علاقات تُذكر مع الباب العالي في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي .

وفي القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي استمرت الدولة العثمانية في انتهاج السياسة التي انتهجتها تجاه المتصوفة المصريين من قبل ؛ فحاولت الاحتفاظ بهم كعناصر مُساعدة لها بشروط معينة ، ولم يسمح أي سلطان بخروج صوفي على هذه السياسة مهما علا كعبه . فعندما برز نجم الشيخ زين العابدين البكري (توفي١٠١٣هـ/١٦٠٤م) بدرجة فاقت ما سمحت به سياسة السلطان ، أوعز لنائبه على مصر "إبراهيم باشا" بقتله "فخرج من عنده ميتاً ، وأُشيع أنه مات فجأة ، ثم ترجح أنه خنقه وسمَّه بأمر سلطاني"(٦٦) . وفي حادثة "العليمي" ما يدل على ذلك . فقد ظهر في سنة ١٦٩٨م/١١١٠هـ رجل من الفيوم يُدعى بالعليمي ، قدم إلى القاهرة "وأقام بظهر القهوة المواجهة لسبيل المؤمنين ، فاجتمع عليه كثير من العوام ، وادعوا فيه الولاية ، وأقبلت عليه الناس من كل جهة" . فما كان العسكر إلا أن قامت عليه وقتلوه بالقلعة(٦٧) .

من ناحية أخرى اتجه السلاطين لإعطاء بعض الوظائف للمتصوفة ، لاسيما من

البيت البكري . مثال ذلك تولي الشيخ محمد البكري الصديقي لوظيفة "مفتي السلطنة الشريفة بالديار المصرية"[(٦٨)] . ولعل في هذا ما يشير إلى إحدى الطرق أو الأساليب التي اتخذتها الدولة العثمانية تجاه المتصوفة . ومع أن البيت الوفائي عاد للظهور بقوة في القرن السابع عشر ، إلى جانب البيت البكري ، فيبدو أن ذلك ارتبط ببدء ضعف الدولة العثمانية ، ولجوئها لخلق كيانات صوفية توازن بعضها بعضاً ؛ تماماً مثلما شجعوا قيام الفرقتين المملوكيتين ، القاسمية والفقارية ، حتى يخلقوا كيانات متنافسة أو متضاربة في انتماءاتها وأهدافها ، لتخدم سياسة الدولة العثمانية في ضمان تبعية ولاية مصر لها بشكل فعلي[(٦٩)] . لقد استطاعت الدولة تطبيق سياستها في المرحلة الأولى دون مشاكل أو عقبات تُذكر . أما في المرحلة الثانية ـ ومنذ أوائل القرن السابع عشر ـ فواجهت صعوبات مختلفة . ولما كانت لا تستطيع الضرب على أيدى الخارجين كما كان عهدها من قبل ، فقد اتجهت إلى القوى المحلية لمحاولة ضربها ببعضها ، سواء كانت هذه القوى ذات طابع عسكري (كالمماليك القاسمية والفقارية) أو كانت ذات طابع صوفي (كالبكرية والوفائية) .

أما في القرن الثامن عشر فشهدت العلاقة نوعاً من الرجحان إلى جانب المتصوفة ، خاصة الزعماء منهم ، ولم تعد الدولة تحصل على ولائهم جميعاً بالترهيب فقط ـ الذي كان أساس المرحلة الأولى ومحور الثانية ـ بل اتجهت إلى الترغيب بشكل أوسع ، خاصة وقد زاد تنوع المتصوفة ، وأصبح مشايخ/زعماء البكرية والوفائية ورؤساء الطرق وبعض مشايخ الأزهر أصحاب مكانة اقتصادية واجتماعية وسياسية متميزة . فبينما أكثرت الدولة من الأوقاف والإنعامات على هذه الفئة ، قامت بالتقتير على بقية المتصوفة الذين تكونوا من عوام المدن والصناع والفلاحين والدراويش . حدث هذا مع أن المشايخ/الزعماء وقفوا في بعض الأحيان موقف الرفض لسياسة الباب العالي في مصر ، واشتركوا –مع قوى أخرى– في عزل الكثير من الباشاوات الذين عيّنهم السلطان ، كالمماليك والأوجاقات وزعماء طوائف الحرف . مثال ذلك مشاركتهم المماليك في عزل "النشنجي باشا" ، وفي عزل "باكير باشا" سنة ١١٥٠هـ/١٧٣٧م[(٧٠)] . وفي حملة حسن باشا (١٧٨٧/٨٦م) لإعادة السيطرة العثمانية على مصر ، لم يقدم المشايخ/الزعماء ما كان يؤمل منهم لصالح

الدولة ، وكان أكثر ما فعلوه ممارستهم لدورهم المُعتاد كوسيط بين المتنازعين ، ومال بعضهم لتهدئة الأمور ، بل وتمييعها ، حتى قام الشيخ محمد أبو الأنوار السادات بإخفاء ودائع "إبراهيم بك الكبير" ، وامتنع عن تسليمها لحسن باشا ، بما في ذلك من دلالة على مدى تعاونهم مع المماليك . ولم يخرج عن ذلك سوى الشيخ البكري . كان المشايخ أول من قابل حسن باشا في رشيد ، في محاولة للوساطة بينه وبين الأمراء بقيادة إبراهيم بك ومراد بك ، وذكروا له "امتثالهم وطاعتهم وعدم مُخالفتهم ، ورجوعهم عما سلف من أفاعليهم" كما ذكروا له "حال الرعية ، وما تُوجبه الفتن من الضرر والتلف" بالإضافة إلى قوة المماليك وشدة بأسهم . كان المشايخ في حيرة من أمر الحملة ، وظهرت بعض الاختلافات في مواقفهم . فبينما دعاهم الباشا للنقاش في الأمور ، لم يذهب في اليوم نفسه سوى الشيخ البكري ، وتأخر الباقون لليوم الثاني . وفي هذا ما يشير لموقفهم غير المساند للحملة ، بل المعارض أحياناً . وعندما أمر حسن باشا ببيع نساء المماليك كأرقاء واستباحة أموالهم "اجتمع الأشياخ ، وذهبوا إليه واعترضوا على فعله هذا" وخاطبه الشيخ السادات الوفائي بالقول : "أنت أتيت إلى هذه البلدة وأرسلك السلطان إلى إقامة العدل ورفع الظلم كما تقول ، أو لبيع الأحرار وأمهات الأولاد وهتك الحريم؟! . فقال : هؤلاء أرقاء لبيت المال . فقال له : هذا لا يجوز ولم يقل به أحد . فاغتاظ غيظاً شديداً ، وطلب كاتب ديوانه وقال له : اكتب أسماء هؤلاء وأخبر السلطان بمعارضتهم لأوامره . فقال له السيد محمود البنوفري : اكتب ما تريد ، بل نحن نكتب أسماءنا بخطنا"(٧١) .

ورغم هذه المواقف ، لم تستطع الدولة إهمال المشايخ أو غض النظر عنهم لطبيعة دورهم وأهميته . لقد أخذتهم باللين ، وخاطبتهم بأفضل الألقاب ، وأرسلت إليهم الهدايا ، وأوقفت عليهم الأوقاف . من ذلك تخصيصها أكثر من مئة كيسة(*) للإنفاق على بناء مسجد للوفائية محل زاويتهم(٧٢) . بل إن الشيخ السادات عندما أرسل "كتخداه ووزيره" الشيخ إبراهيم السندوبي إلى دار السلطنة بمُكاتبات "وأعرض لرجال الدولة ، والتمس رفع ما على قرية زفتى وغيرها مما في حوزته من الالتزام من المال الميري الذي يُدفع إلى الديوان في كل سنة ، تم له ذلك ولم يدفع ما جرت به العادة ، بل واجتلب خلاف ذلك فوائد"(٧٣) .

كذلك حاولت الدولة العثمانية الاستفادة من مشاهير المتصوفة في مصر ، سواء كانوا عائلات أو أفراد . لقد راسل السلطان مصطفى الثالث (١١٣٩-١١٨٧هـ/١٧٢٦-١٧٧٤م) الشيخ حسن الجبرتي ، بل وأرسل إليه "نُسخاً من خزائن كتبه ، وكذلك فعل أكابر الدولة بالروم ومصر"(٧٤) . ومن هنا احترم عبد الرحمن الجبرتي العثمانيين ومدحهم في بعض الأحيان ، وكتب أنهم "خير من تقلّد أمور الأمة بعد الخلفاء المهديين ، وأشد من ذبَّ عن الدين ، وأعظم من جاهد في المشركين" بل ودافع عن أخطائهم بقوله" ثم إن من اطلع على كتب التواريخ وطالع أخبار الدول ، يرى أن كل دولة لابد أن يتحقق فيها شئ من البدع وتخالف الشرع"(٧٥) . أما مرتضى الزبيدي فقد "أنهى إلى الدولة شأنه ، فأتاه مرسوم بمرتب جزيل بالضربخانة من أكابر الدولة ، وأرسلوا إليه الهدايا والتحف ، وطار ذكره في الآفاق ، حتى أنه راسل أولاد السلطان عبد الحميد ، فهادوه وهاداهم"(٧٦) .

ومع هذا فإن موقف الدولة العثمانية كان أقل عطاءً تجاه بقية المتصوفة ، فتعددت حوادث قطع أرزاقهم ، والتعدي على أوقافهم ، وإبطال المرتبات على زواياهم وخانقاهاتهم . مثال ذلك ما حدث سنة ١١٤٨هـ/١٧٣٥م في عهد "باكير باشا" من اعتداء على بعض الأوقاف ، حتى كتب الشيخ عبد الله الشرقاوي إلى السلطان محمود الأول (١١٠٨-١١٦٨هـ/١٦٩٦-١٧٥٤م) . تكرر ذلك في حياة الشيخ الشرقاوي ، فأرسل رسالة أخرى إلى الباب العالي لمنع حدوث هذا القطع ، وحتى ينظر السلطان بعين اللطف إلى رعيته ويعطف على أهل مصر "كما هو المعهود من كرم سجيته بفرمان شريف . . بإبقاء المرتبات وأولاد وعيال على ما هي عليه . . وأن يطلق ما للرعية من مرتبات واستحقاق ، وأن لا يُضَيِّق عليهم المعاش والأرزاق ، ليقوم ناموس الشريعة على ساق"(٧٧) .

والخلاصة أن الدولة العثمانية -مُمثلة في السلطان- تعاملت مع المتصوفة ، بالترهيب عند قوتها وبالترغيب عند ضعفها ، فاستفادت منهم وأفادتهم . في الوقت نفسه تعامل المتصوفة من منطلق المنفعة ، ومبدأ احترام الأقوياء والخروج على الضعفاء .



هكذا نصل لدراسة المحور الثاني من علاقة المتصوفة بالسلطة السياسية ، مُمثلة في الباشاوات . في البداية اختار السلطان سليم الأول (١٥١٢-١٥٢٠) الأمير المملوكي

"خاير بك" ليكون "أمير أمراء" مصر ، مُكافأة له على تواطئه مع العثمانيين وخيانته للسلطانين الغوري وطومانباي . ومع أن خاير بك كان "نموذجاً" للخضوع والتبعية ، فإن السلطان سليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦م) غيَّر ذلك الوضع بعد وفاة خاير بك ، حين أرسل باشا عثماني لحكم مصر ، خاصة وأن وجود أحد المماليك في هذا المنصب المهم كان يقوي التطلعات الاستقلالية عندهم ويجعلهم يأملون في السيطرة "القانونية" على البلاد ما داموا يحتفظون بالسيطرة الفعلية عليها(٧٨) .

ومن الواضح أن الفترة التالية لعودة السلطان سليم إلى "بلاد الروم" شهدت اضطراباً في العلاقة بين المتصوفة والباشاوات ، حتى ذكر ابن إياس في حوادث العام الأول للاحتلال العثماني أن "ملك الأمراء" خاير بك "لم يُفرِّق على أحد أُضحية ، ولا على الزوايا والمزارات . . وقد بطُل ما كان يُعمل من المواكب في يوم عيد النحر ، وكأن ذاك النظام لم يكن ، وبطُلت أشياء كثيرة من شعار المملكة مما كان يُعمل للسلاطين الماضية في الأعياد ، وصارت مصر لا يُعرف لها نظام مما كان يُعمل بها" . ومن الواضح أن ذلك ترك تأثيره السلبي على المتصوفة ، وجعلهم غير راضين عن أفعال العثمانيين وموظفيهم . ولقد زاد من اضطراب الأمور امتداد أيدي المباشرين إلى "الرزق الأحباسية" بإدخالها في الديوان أو الاستيلاء عليها ، حتى قيل "إن خاير بك أخرج ألفاً وثمانمائة رزقة من الصعيد فقط" ، منها ما كان على الزوايا والمساجد والمدافن وغير ذلك . وقد تعددت مثل هذه الحوادث(٧٩) .

ومع هذا فإن ما سبق لم يمنع استعانة الباشاوات بالمتصوفة في أمور بعينها ؛ منها الدعاء إلى الله نُصرة للسلطان(٨٠) وإبان الأزمات الاقتصادية(٨١) وغيرها . بالطبع كان خاير بك والباشاوات الذين خلفوه في حكم مصر ينفذون سياسة السلطان ، وبالتالي كانت علاقة الطرفين امتداداً لعلاقة المتصوفة بالسلاطين . فعندما قطع خاير بك أُضحية الزوايا والمزارات ، علَّل ذلك بأنه "يمشي على طريقة ابن عثمان في سائر أفعاله"(٨٢) . وعندما حاول بعض المتصوفة التدخل في أمور سياسية بما يضر سلطة خاير بك كحاكم لمصر ، فإن رد خاير بك كان بالتعنيف(٨٣) والتهديد والعقاب(٨٤) . وعندما لم تكن الوسائل مُجدية ، فإن القتل كان وسيلة ناجزة(٨٥) . ولقد سار بقية باشاوات الفترة الأولى من الحكم

العثماني على هذه السياسة وطبقوها ، نظراً لقوة سيطرتهم على مقاليد الأمور بشكل عام .

بناء على ما سبق احترم المتصوفة الباشا العثماني بدرجة تدعو للدهشة ، ولم يتخلفوا عن أداء أي واجب أُنيط بهم من طرفه ، وتعاملوا مع الوضع الجديد بطرق مختلفة ، حتى إن الشعراني كان يأمر أتباعه أن يحترموا السلطة الدنيوية ويرضخوا لقوانين (الوالي) وأن يدفعوا ما عليهم من الضرائب ، بشكل استرعى نظر بعض الباحثين والكُتّاب(٨٦) .

أما العلاقات الشخصية بين المتصوفة والباشاوات فتباينت . فمع أن خاير بك نفذ أوامر الدولة بشأن أراضي الرزق ، وقطع الكثير من أرزاق الفقراء ، وألغى الأُضحية . . فإنه كان ميالاً للتصوف ، حتى وصفته إحدى وثائق وقفه باعتباره مُحباً للمتصوفة(٨٧) . وبينما كان علي باشا (٩٥٦-٩٦١هـ/١٥٤٩-١٥٥٣م) "عادلاً ، صالحاً ، مُحباً للعلماء والفقراء ، مُحسناً لهم" . . فإن على باشا الخادم (٩٦٦-٩٦٧هـ/١٥٥٨-١٥٥٩م) كان "كل شئ جاء له يُفرّقهُ على الفقراء ، بحيث أنه لم يوجد في خزانته بعد موته سوى سبعة دنانير"(٨٨) .

لقد تداخلت المشاعر الدينية مع الأمور السياسية في ذلك العصر . ونظراً لأن الحكام غالباً ما يشعرون بعُقدة الذنب نتيجة ظلمهم للرعية ، فقد حاول بعضهم التكفير عن ظُلمه بأن تقرب للمتصوفة وأنعم عليهم بالخيرات أو الأوقاف(*) أو ببناء التكايا والزوايا لهم . لقد أعطى خاير بك رزقة لنور الدين الشعراني(٨٩) . وقام إبراهيم باشا "باستحداث وجاق الجوالي(*) وجعله مُرتباً على العلماء والفقراء والأيتام والأرامل"(٩٠) . أما سنان باشا "فكانت له مآثر جميلة ، وآثار حميدة ، وخيرات جسيمة لا تنقطع على توالي الأيام"(٩١) . كما قام معظم الباشاوات بإنشاء أضرحة وتكايا للمتصوفة . فخاير بك بنى ضريحاً وزاوية للشيخ حسن الرومي(٩٢) . أما سليمان باشا فعمّر مقام وجامع سيدي سارية بقلعة الجبل ، وتكية بقوصون ، وتكية وجامع ببولاق ، وأوقف عليهم أوقافاً كثيرة(٩٣) ، كما بنى "قبة خضراء" فوق قبر سعودي المجذوب(٩٤) . أما علي باشا فعمّر مقام السيدة زينب(٩٥) . وعمّر إسكندر باشا مسجداً وتكية(٩٦) . وقام سنان باشا بتعمير عدة مساجد وربط وتكايا وجوامع بالديار المصرية والشامية والرومية "ولم يكن أحد من خَدَمَة آل عثمان أنشأ خيرات مثله"(٩٧) . وباستعراض قائمة الباشاوات العثمانيين وما خلفوه من آثار ومنشآت ،

نجد أن القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي هو الفترة الذهبية لهم ، لأنهم كانوا لا تنقصهم القوة الاقتصادية ، رغم وجود بعض الوزراء الذين لم تمكنهم قدراتهم المادية من إنشاء عمائر ذات أهمية كبيرة[٩٨] . واستمراراً في تلك السياسة قام بعض الباشاوات بزيارة بعض المتصوفة . من هؤلاء خاير بك الذي زار الشيخ عبد القادر الدشطوطي في باب الشعرية "وبكى بين يديه" . وعندما توفي الدشطوطي ، حضر خاير بك جنازته مع بقية الأمراء العثمانيين الذين قام معظمهم بزيارة أضرحة مشاهير الأولياء ، مثل ضريح أحمد البدوي[٩٩] الذي زاره إبراهيم باشا وأحسن إلى مجاوريه[١٠٠] .

ومع هذا لم يخل الأمر من باشاوات انتهجوا خطاً مختلفاً من المتصوفة في هذه الفترة نتيجة لأسباب شخصية ، أو رغماً عنهم . لقد كان إسكندر باشا جركس "ظالماً جباراً ، عارض الفقراء في أرزاقهم وأموالهم ووظائفهم وما في أيديهم ، وزاد ظلمه وجوره" . أما محمد باشا فقد "حدث في عهده بلاء عظيم ، حتى هلكت الفقراء"[١٠١] . وعلى كل كان هذا النوع من الباشاوات بمثابة استثناء ، وسرعان ما كان يزول الكرب عن المتصوفة بتغيُّر الباشا ، أو تغير الظروف الاقتصادية .

ويمكن القول بأن باشاوات مصر استطاعوا استخدام المتصوفة ، فكانوا سنداً لهم في إخضاع المصريين وإحداث قدر من الهدوء في الولاية . في الوقت نفسه استطاعت استانبول الاستفادة من المتصوفة باعتبارهم بمثابة أعين لها على موظفيها في مصر ؛ حيث نقلوا لها بعض ظلمهم وجورهم في معاملة الرعية وجمع الضرائب وغيرها . من هنا نستطيع الإمساك بأحد الأسباب في تفسير قدرة المتصوفة على قضاء الأمور عند الموظفين العثمانيين ، بداية من الباشا ومن دونه ، حيث حاول كل موظف استرضاء المتصوفة لئلا ينقلوا أخباره السيئة إلى من هو أعلى منه سُلطة . في هذا الإطار استفاد بعض المتصوفة من وساطتهم عند رموز السلطة لرفع الظلم عن كاهلهم وكاهل إخوانهم من الرعية أحياناً ، وفي قضاء حوائجهم وحوائج غيرهم ، وإن استخدموا في ذلك طرقاً شتى[١٠٢] وأظهروا أنفسهم في صور مُحاطة بهالات من العظمة والكرامات . فالشيخ محمد الصعيدي (توفي ٩٢٨هـ) كان "مقبول الشفاعة عند ملك الأمراء فمن دونه" . أما الشيخ عبد القادر السبكي (توفي حوالي ٩٥٦هـ) "فركب الخيوم المسومة . . وكان الباشا داود لا يُرد له

كلمة ، وكذلك الدفتردار ابن بغداد وغيرهم من قضاة الشرع" . وحتى عندما أراد أحد الباشاوات إيذاء الشعراني ، إذا به يتلقى أمراً من السلطان بالرحيل من مصر على عجل ، فأشار عليه بعض جلسائه بأن يترضى الشعراني ، فامتثل . فإذا به يتلقى العفو السلطاني وإبقائه في مصر[١٠٣] . أما الشعراني فروى أنه مما منَّ الله به عليه إلهامه لقضاء حوائج الناس ، وإن ذكر بالحرف الواحد "ونحن ما صحبناهم (أي الحكام) بالأصالة إلا لتخليص المظلومين وتفريج كربهم"[١٠٤] . ومع أن جزءاً مهمًا من عامة المصريين استفادوا من وراء ذلك الدور ، فإن مصر خسرت بسبب إضعاف روح التمرد على العثمانيين[١٠٥] .

ونستطيع القول بأن العلاقات بين المتصوفة والباشاوات في هذه المرحلة كانت في جزء منها تعبيراً عن سياسة السلطان والدولة العثمانية ، وفي الجزء الآخر كانت تعبيراً عن شخصية الوزير نفسه . ثم إن العلاقات لم تكن على وتيرة واحدة ، بل خضعت لتباينات عديدة ؛ فتحسنت أحياناً وساءت في أحيان أخرى . وبين التحسن والتدهور تمثلت أوجه العلاقات ونتائجها ، من إنشاءات وأوقاف وزيارات وغيرها . وعلى كل فقد تأثرت العلاقة بين المتصوفة والوزراء في القرن السابع عشر الميلادي (المرحلة الثانية) بالضعف الذي دب في الدولة ، وعدم استطاعة الباشاوات تنفيذ السياسة التي نفذوها في المرحلة الأولى . وعندما أُشيع أن إبراهيم باشا قتل الشيخ زين العابدين البكري -كما سبق القول- لم يبق إبراهيم باشا بعدها إلا أياماً قليلة ، حيث قتله عساكر مصر عندما أراد التفتيش عليهم "وأظهروا أنهم قتلوه حمية للشيخ زين العابدين"[١٠٦] . ونتيجة لهذا التطور سُمح للباشوات -بموافقة الدولة ، وتحت ضغوط مختلفة- أن يقيموا نوعاً من العلاقات مع زعماء المتصوفة ، الذين شاركوا بشكل غير مباشر في إدارة شئون البلاد بما أرضاهم ، وفي الوقت نفسه أكسب الحكام أنصاراً دعموا بهم حكمهم ، خاصة من الشيوخ ذوي الثقل السياسي ، على عكس زعماء الدراويش . وقد تمثل هذا الأمر في السماح لكبار شيوخ المتصوفة بحضور اجتماع الجمعية أولاً ، ثم في تقريبهم من مجالس الباشاوات ومجالس أمرائهم .

أما الجمعية فظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر ، واشترك فيها زعماء المتصوفة (مثل الشيخ البكر والشيخ السادات) جنباً إلى جنب مع شيخ البلد وكبار

الصناجق والأغوات والعلماء ، في اجتماع غير رسمي لمعالجة المشكلات الطارئة التي تخص أبناء الرعية ، أو لبحث الأزمات العسكرية الملحة . ورغم اشتراك بعض زعماء المتصوفة في اجتماع الجمعية ، فإنها على ما يبدو لم تنعقد في بيوتهم إلا في القرن الثامن عشر ، حيث تقدم دورهم السياسي خطوة أخرى[١٠٧] .

في الوقت نفسه قرَّب الباشاوات زعماء المتصوفة من مجالسهم التي تناولت أمور الدولة ، أو التي عقدها الوزراء للمنادمة . وذكر النابلسي في رحلته (١١٠٥هـ/١٥٩٦م) أن "وزير مصر يرسل إلى الشيخ البكري من بَكرة النهار ، فيدعوه للاجتماع به في جهة معينة بقصد المنادمة والملاطفة والاستخبار . . فكانوا يقطعون اليوم في أبحاث علمية ومسائل فقهية ، وما يليق بمجالس الدولة العلية في الأمور الجالبة للمنافع الدينية والدنيوية عند الجمهور"[١٠٨] . كما تعامل الباشاوات مع المتصوفة بصفة شخصية ، حيث لم يخضع الباشا في هذه الناحية لسياسة الدولة خضوعاً رسمياً صارماً ، ولذلك جاء هذا الجانب غنياً .

وفي هذه المرحلة قام بعض الباشاوات بالحفاظ على أوقاف المتصوفة ، أو رصد أوقافاً جديدة عليهم وعلى مؤسساتهم . مثال ذلك محمد باشا قول قران الذي "أوقف العمل بدفاتر الجراكسة" وأمر أن لا يُعتمد إلا على دفتر تربيع سنة ٩٣٣هـ . أما بيرم باشا فأوقف خمس جزر "اشتراها من طرح النهر من الروزنامة" وأوقفها على مسجد وكُتَّاب وتكية الكلشنية وتكية المولوية[١٠٩] . وأما حمزة باشا فقام ببناء المجموعة الجنائزية لأبي جعفر الطحاوي ، ورتب لها عدة أوقاف[١١٠] . وأما إسماعيل باشا فقام بوقف "سبع بلاد من التي أخذها من المحاليل في إقليم البحيرة ، وهي أمانة البدرشين ، وناحية الشنباب ، وناحية سقارة ، وناحية مائة رهينة ، وناحية أبي صير الصدر ، وناحية شبراخيت بالجيزة ، وناحية ترسا ، وجعلها للتكية التي أنشأها في قراميدان"[١١١] . وهناك العديد من حجج الوقف التي وقف الباشاوات بموجبها أراضي وعقارات على المتصوفة[١١٢] .

كما قام بعض باشاوات تلك المرحلة بإنشاء منشآت للمتصوفة . لقد بنى أحدهم قبة عظيمة للشيخ إبراهيم النبتيتي (توفي١٠١٨هـ/١٦٠٩م) في أوائل القرن السابع

عشر[١١٣] . أما محمد باشا قول قران فأولى عناية كبيرة لعمارة الزوايا والربط والجوامع . وقام محمد باشا الصوفي بتعمير تكية الشيخ نظام الدين[١١٤] . وفي نيابته على مصر قام محمد باشا (أبو النور) ببناء مقام عتبة بن عامر الجهيني "وأمر في أيامه نُظّار الجوامع أن يُبيضوا الجوامع والزوايا والرباطات . . وعمَّر بالقرافة مقام عيسى بن عبد القادر الكيلاني ، وجعل فيه مجاورين"[١١٥] . أما إسماعيل باشا فأنشأ تكية في قراميدان[١١٦] . وأنشأ محمد باشا جامعاً بخُطبة وتكية لفقراء الخلوتية الأروام ، وجعل لهم ما يكفيهم[١١٧] . وبوجه عام ترتب على ضعف مركز وزراء تلك المرحلة –وخاصة في النصف الثاني منها– أن انصرف أولئك الباشاوات إلى حد ما عن الأعمال المعمارية ، وتدني المستوى الفني لتلك الأعمال[١١٨] .

في الوقت نفسه قام باشاوات القرن السابع عشر بزيارات للمتصوفة الذين ظهروا في مظهر جديد ، حتى إن الشيخ زين العابدين البكري " بلغ آخر أمره من الجلالة ونفوذ الكلمة مبلغاً ليس لأحد وراءه مطمع ، حتى خشيّه حكام مصر وكانوا يُداورونه ويتوقعون رضاه"[١١٩] . كذلك استمرت عادة زيارة الباشاوات لقبور الأولياء ، ومنهم علي باشا السلحدار الذي ذهب لزيارة "الشريف العلوي أحمد البدوي . . ونزل في المراكب إلى طندتا وزاره وأحسن لفقراء المقام" . أما محمد باشا فكان "مُحباً لزيارة مقامات الصحابة والتابعين وزوايا الأولياء الصالحين والمواطن التي يُستجاب فيها الدعاء"[١٢٠] . ويبدو أن سوء الوضع السياسي لباشوات القرن السابع عشر أدى بهم لمزيد من التقرب للمتصوفة . ويروى المحبي كيف أن أحدهم "بمجرد أن وقع بصره على الشيخ ابن المقبول (توفي ١٠٩٥هـ/١٦٨٣م) قام له إجلالاً ، وبقي بين يديه كالطفل وهو في غاية التأدب"[١٢١] .

شهد القرن الثامن عشر الميلادي (المرحلة الثالثة) نمو مكانة المتصوفة عند الباشاوات وزيادة دورهم السياسي ، وتحوّل من دور "الوسيط" إلى ما هو أكبر من ذلك ، ولم يعد الباشا هو صاحب الأمر والنهي ، بل شاركه المتصوفة في صناعة الأحداث وتعدى دورهم مجرد "رد الفعل" . ومن ذلك استعانة الباشا بالمشايخ في إعلان عصيان محمد بك وعثمان بك بارم ديله ، حيث طلب من "العلماء وأرباب السجاجيد وأرباب الحل والعقد" الإذن له بمحاربتهما[١٢٢] . ومن ذلك تدخل المشايخ للوساطة بين

الباشاوات وأمراء المماليك في سنة ١١٣٣هـ/١٧٢٠م، حيث تدخل الشيخ محمد شنن والشيخ أحمد البكري والشيخ عبد الخالق السادات وجماعة من العلماء والأشراف للصلح بين رجب باشا وبين أحمد بك الأعسر وأحمد بك جركس[١٢٣] . وهناك أيضاً وساطة المشايخ في سنة ١٢٠٣هـ/ ١٧٨٨م في الصلح بين عابدي باشا ومراد وإبراهيم بك (الأمراء القبليين)[١٢٤] .

ومن مظاهر ذلك اعتبار زعماء المتصوفة من زعماء مصر، واستشارة الباشاوات لهم في تدبير بعض أمور البلاد، بطريق رسمي (الديوان-الجمعية-الفرمانات) أو بطريق غير رسمي . من ذلك ما حدث حين أراد محمد باشا النشنجي عزل جركس باشا "فكتب فرمانات وأرسلها إلى الأوجاقات، ومشايخ العلم، والشيخ البكري، والشيخ السادات، ونقيب الأشراف، بالإخبار بذلك وبالمنع من الاجتماع عليه أو دخول منزله" . كما كان زعماء المتصوفة ممن يحضرون تقليد الباشا الجديد بعد وصوله مصر، حيث يقوم بخلع الخلع المعتادة عليهم[١٢٥] . في الوقت نفسه كان الباشا يلجأ إليهم لخبرتهم بأوضاع البلاد . ففي سنة١١٤٤هـ/١٧٣١م جاء محمد باشا السلحدار وزيراً جديداً "فقامت الرعية في وجهه، وجاءته ضربة في فخذه . . ففي ثانى يوم أرسل جمع العلماء والبكرية والسادات ونقيب الأشراف والصناجق والعسكر في الديوان وقال لهم : ما هذا الحال الذي في بلدكم وأنتم ساكتون؟ . فقالوا : الجميع منتظرين قدوم مولانا الوزير . فقال : أنا لا أعرف قانون بلدكم، وأنتم توضحون لنا الأمر وتخبرونا عن قانونكم في حضرة علمائكم"[١٢٦] .

لعل أهم مظاهر الدور السياسي لزعماء المتصوفة، إنما يتمثل في اشتراكهم كطرف أساسي في عزل بعض الباشاوات . من ذلك على سبيل المثال ما حدث في عزل باكير باشا في سنة ١١٥٠هـ/١٧٣٧م، حيث "سافر العرضى (بالعزل) إلى الديار الرومية من طريق البحر صُحبة رجال الأوجاقات السبعة وعليه خطوط العلماء وأصحاب السجاجيد والنقيب وأكابر الدولة . .وبعد فترة ورد خبر من ثغر رشيد بورود غليون سلطاني وصُحبته أطواخ الباشوية ومهماتها إلى مصطفى أغا أمير ياخور بباشوية مصر" . ولقد أدت تلك الحوادث إلى محاولة الباشاوات توطيد علاقاتهم مع زعماء المتصوفة، حتى يضمنوا ولاءهم ووقوفهم معهم ضد القوى المحلية في أوقات الأزمات . ومن ذلك العلاقة بين علي

باشا والشيخ أحمد بن عبد المنعم البكري "ففي أول ديوان أقامه الباشا ، سلّم على الشيخ البكري وقال له : أنا بعد غد ضيفك ، وأرسل إلى الشيخ البكري هدية وأغناماً وسكراً وعسلاً ومربيات ، ونزل إليه في الميعاد ، وأمر ببناء رصيف الجنينة التي في بيتهم"[(١٢٧)] .

وفي تلك المرحلة قام بعض الباشاوات ببناء منشآت للمتصوفة على نفقتهم . مثال ذلك بناء مصطفى باشا لمسجد وسبيل ومكتب وقبة للشيخ علي البيومي[(١٢٨)] . كما استمر قيام بعض الباشاوات بشراء التزامات وأراضي "طرح نيل" من ديوان الروزنامة ، ثم وقفوها على أوجه البر وبعض الزوايا والتكايا[(١٢٩)] . ومع ذلك فإن الخط البياني لمنشآت الباشاوات واصل هبوطه في القرن الثامن عشر ليصل إلى أربع منشآت فقط ، بسبب تدني وضعهم المادي وضعف نفوذهم السياسي[(١٣٠)] .

لقد تسبب ضعف الدولة في ضعف نفوذ باشاواتها في الولايات ، وبالتالي تغلب نفوذ القوى المحلية على نفوذ سلطات الباشاوات والموظفين العثمانيين ، خاصة وقد انتشرت الصراعات البينية بينهم ، حتى قام الباشا في سنة ١١٣٦هـ/١٧٢٤م -بالتعاون مع العلماء والبكرية والسادات- بعزل قاضي القضاة (شيخ الإسلام) . وعندما رفض الصدر الأعظم هذا العزل ، لم يجد الباشا بُداً من قتل القاضي بدس السم له في الطعام[(١٣١)] . كما لعب زعماء المتصوفة دوراً في الوساطة بين الأوجاقات السبعة الموجودة في مصر آنذاك ، إبان الانقسامات والصراعات التي حدثت بينهم ، وبعد أن تغلغلت البيوتات المملوكية في الأوجاقات[(١٣٢)] . لقد لعب المشايخ هذا الدور لمرات ، وكانت فتنة إفرنج أحمد أبرز مثال على ذلك[(١٣٣)] . وبالطبع كان هذا يعكس مدى التناقض والتفكك والضعف الذي انتشر في الإدارة العثمانية في مصر آنذاك ، وكان في صالح زعماء المتصوفة الذين استفادوا من الجميع ، بالانضمام إلى هذا ضد ذاك ، أو التوسط بين هذا وذاك .

هكذا كانت العلاقة بين المتصوفة والباشاوات العثمانيين في القرن الثامن عشر . ومن الواضح أن العلاقات تطورت بما تناسب مع تطور مكانة المتصوفة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، بل وتناسب مع تطور الأوضاع في مصر بشكل عام .

* * *

أما المحور الثالث من محاور علاقة المتصوفة بالسلطة فتمثل في علاقاتهم بموظفي الإدارة العثمانية في مصر ، والذين أداروا الشئون المالية والقضائية وغيرها ، ومنهم نائب الباشا (الكتخدا) ، وقاضي القضاة ، وناظر الأموال (الدفتردار) ، والروزنامجي(١٣٤) وأمير الحج . لقد كانت تلك الوظائف على قدر كبير من الأهمية لأن أصحابها كانوا الأكثر تعاملاً مع المصريين (ومنهم المتصوفة) ومن ثم كانوا الأكثر تأثيراً فيهم . وعلى سبيل المثال ، كان القضاة يجمعون إلى سُلطة التشريع سُلطة المحاكمة وإنفاذ الأقضية وإدارة أموال المؤسسات الدينية ، وذلك بمساعدة معاونيهم من الشهود العدول والكُتّاب والمحضرون والخبراء . وعلى سبيل المثال أشرف القضاة إشرافاً واسعاً على تعيين موظفي المؤسسات الدينية ، كما أشرفوا على مبانيها وأوقافها . وفي مجال الأوقاف كان للقاضي دور هام بداية من تسجيل الوقف أمامه ، وتقرير من يختارونه في الوظائف الدينية بأوقاف الزوايا . بالإضافة إلى ذلك غالباً ما كانت حسابات الأوقاف تُعرض على القضاة من جانب النظار لاعتمادها(١٣٥) . ونتيجة لما سبق اهتم المتصوفة بضفر صلات قوية مع هذه النوعيات من الموظفين ، وعوّلوا عليهم كثيراً ، وحاولوا التعامل معهم وجلب اهتمامهم واحترامهم بشتى الطرق ، دون اهتمام كبير بالمبادئ .

من ذلك محاولة المتصوف استدراج الأمير لمجلس ذكره ، مع "غمز" نقيبه بأن يرفع من مكانته أمام الأمير(١٣٦) أو أن يأمر الشيخ صاحب الحاجة بالذهاب قبله إلى مجلس الأمير ، ليقوم بالمدح والإطراء في صفات الشيخ وبركاته(١٣٧) . ومنها احترام المتصوفة لولاة الأمور وعدم الإنكار عليهم في حياتهم الخاصة وفي ظلمهم وفسقهم(١٣٨) . وكذلك عدم الاعتراض على أحكام القضاة حتى ولو كانت من الأحكام المشكوك في صحتها ، حرصاً على الطابع الودي والتعاوني(١٣٩) . لقد سلك المتصوفة تلك السبل في المرحلة الأولى وهم يتدثرون بالخرقة الصوفية دون مُراعاة للتجاوزات ، وبما يعكس الجانب النفعي في حياتهم ، ذلك الجانب الذي كلما زاد ، كلما ابتعدوا عن التصوف الحقيقي ، خاصة إذا طُبّق ذلك بطريقة غير أخلاقية . وعلى كل فالمتصوفة آنذاك لم يهتموا كثيراً بمدى اتساق أفعالهم مع التصوف الصحيح ، وإن استطاعوا في النهاية تحقيق الكثير من وراء ذلك(١٤٠) .

في هذا الإطار شهدت المرحلة الأولى تكرار عبارة "وتردد عليه الأمراء والوزراء لزيارته والتبرك به"(١٤١) وهى عبارة تدل بوضوح على تأثر الكثير من أولي الأمر بالمتصوفة ، لدرجة ذهابهم إليهم في عقر دارهم لزيارتهم والتماس بركتهم . بيد أن هذا لا ينفي أن بعض المتصوفة ذهبوا لبيوت أولى الأمر . فالشيخ إبراهيم أبو لحاف (توفي ٩٤٠هـ/١٥٣٢م) كانت أكثر إقامته في بيوت الأكابر(١٤٢) . كما قام بعض "أولي الأمر" ببناء عدد من المنشآت الدينية ، حتى بلغ عدد منشآت أمراء القرن السادس عشر/العاشر الهجري ثمان منشآت ، منها ثلاثة أضرحة(١٤٣) . وعلى سبيل المثال ففي شوال ٩٢٥هـ/١٥١٩م انتهى العمل من مدرسة الشيخ عبد القادر الدشطوطي ، فاجتمع هناك الأمراء العثمانيون ، والأمير جانم الحمزاوي ، وقضاة القضاة الأربعة ، وأعيان المباشرين ومشاهير الناس"(١٤٤) .

كما قام بعض الحكام بإعفاء بعض المتصوفة من دفع الضرائب ، بل ورتبوا لهم الأموال للإنفاق على أنفسهم وزواياهم ، وساعدوا بعضهم في أداء فريضة الحج ، بما كانوا يوفرونه لهم من مؤن وزاد ، وجِمال لحمل الأمتعة(١٤٥) . وفي هذه الفترة نقرأ الكثير عن الهبات التي كان بعض أولي الأمر يبعثون بها إلى المتصوفة في صورة أرز وشعير وحلوى وغيرها . ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل إننا نقرأ في هذه المرحلة عن القاضي المتصوف ، والحاكم المتصوف . فالقاضي محمد معروف الذي ولي القضاء في مصر أواخر هذه المرحلة "كان له بالتصوف وكلام القوم خبرة تامة ، وشرح تائية الشيخ عمر ابن الفارض" . وعندما مات دُفن بجوار قبره(١٤٦) . وخضر نائب القلعة "كان ديِّناً عفيفاً عاقلاً ، مع حُسن اعتقاد وبر للفقراء . . وأوصى أن يُعمر مقام سيدي سارية وأن يُدفن فيه"(١٤٧) .

ويبدو أن العلاقة بين الطرفين سارت في بعض الأحيان على أساس ارتباط كل شيخ وجماعته بأمير أو حاكم معين ، والعكس ، في علاقة نفعية مُتبادلة . فالحكام كانوا يكفلون للمشايخ حق العيش في بحبوحة ، وحق الوساطة ، وحق الوضع المتميز ، وحق الحماية . وبدورهم كان المشايخ يضمنون للأمراء تسهيل مهمتهم بين الرعية ، وإضفاء نوع من الشرعية "الدينية" على ظلمهم(١٤٨) بالإضافة إلى الدعاء لهم في أوقات الشدائد ، والتوسط لهم أحياناً عند الباشا والسلطان وأصحاب النُّوب(١٤٩) بل والنصح إن لزم الأمر(١٥٠) .

بيد أن تلك العلاقة النفعية تسببت في وجود بعض المُنكرين على المتصوفة من أمراء مصر وموظفيها ، حتى أُثر عن الأمير محمد الدفتردار قوله "أنا لا أعتقد في مشايخ مصر الآن ، ولو مشى أحدهم في الهواء" . لقد برَّر ذلك بأنهم "يأكلون الحرام" ، مثلهم مثل الأمراء ، وأنهم "ظلمة مثل المماليك" . كما روى الشعراني أن شخصاً من جماعة علي باشا الوزير أخبره بأن نفوسهم "سئمت من كثرة سؤال هؤلاء المشايخ الذين يعملون لهم الموالد" . وقد قوى من هذا الإنكار وجود الكثير من مُدَّعي التصوف أو "المُتمشيخين" ممن حاولوا الاحتماء وراء الخرقة الصوفية لكسب قوتهم ، أو لإعلاء شأنهم بين الناس . ولقد اشتكى الشعراني من هذا النوع ، وكتب "فصار أحدهم يجتمع بمن ليس له قدم في الطريق ، ويتلقف منه كلمات في الفناء والشطح ، مما لا يشهد له كتاب ولا سنة ، ثم يلبس له جبة ويُرخي له عذبة ، ثم يُسافر إلى بلاد الروم مثلاً ، ويُظهر الصمت والجوع ، فيطلب له مُرتباً أو مسموحاً ، ويتوسل في ذلك بالوزراء والأمراء ، فربما رتبوا له شيئاً"(١٥١) .

شهدت هذه العلاقات تطوراً ملحوظاً في المرحلة الثانية (القرن السابع عشر الميلادي) لأن ضعف الدولة العثمانية أدى بوجه عام إلى ضعف سلطتها وسلطة موظفيها . وقد أدى ذلك لزيادة قوة ودور العناصر المحلية(١٥٢) ومنهم المشايخ(١٥٣) بعد أن أصبحت العلاقات بين الطرفين تخضع لنوع من الندية في التعامل ، خاصة مع زعماء المتصوفة . ولذلك ، وعلى سبيل المثال ، نقرأ كثيراً في هذه الفترة عن الزيارات التي قام بها بعض الموظفين العثمانيين إلى الشيخ البكري في داره . وقد أورد "النابلسي" العديد من الأمثلة على ذلك(١٥٤) .

ولقد استمر هذا التطور في القرن الثامن عشر (المرحلة الثالثة) ، خاصة بعد زيادة انتشار التصوف بين الموظفين ، وبعد أن ازداد ضعف الحكم العثماني وتراجعت السيطرة المباشرة له على مصر . ومن هنا زاد الوجود الصوفي في أجهزة الحكم ، وأصبح له من التأثير المباشر وغير المباشر ما أوضح دورهم السياسي في تلك المرحلة(١٥٥) .

* * *

أما المحور الأخير من محاور علاقات المتصوفة بالسلطة السياسية في مصر إبان العصر العثماني ، فتمثل في العلاقة مع المماليك . ورغم ضآلة تأثير العلاقة في القرن السادس عشر الميلادي (المرحلة الأولى) مُقارنة بما بعد ذلك ، فإن الأمر من الأهمية لفهم التغييرات والتطورات التي حدثت في المرحلتين التاليتين ومدى انعكاسها على علاقات المتصوفة بأولي الأمر في ذلك العصر . فعلى الرغم من اشتراك المماليك في إدارة البلاد في القرن السادس عشر[١٥٦] فإن سلطتهم تراجعت باعتبارهم كانوا مُتلقين للأوامر ومُنفذين لقرارات الديوان ، وكانت هناك رقابة عليهم من الدولة العثمانية التي كانت تستطيع في تلك المرحلة تنفيذ الرقابة والسيطرة بشدة وصرامة ، نظراً لقوتها ، بالإضافة إلى أن المماليك جُبلوا على حب التصوف واحترام المتصوفة .

لقد تقرّب المماليك للمتصوفة آنذاك . ظهر ذلك في عدة صور ، منها وقفهم الكثير من الأوقاف على المشايخ ومؤسساتهم[١٥٧] وإرسالهم الأضاحي في الأعياد إلى الزوايا ، وإنصاتهم لنصائح بعض المتصوفة ، وحبهم لهم بصورة كانت تضطر بعضهم لترك منصبه وإمارته والتحول إلى التصوف[١٥٨] . لقد بلغت حظوة بعض الشيوخ لدى المماليك درجة عظيمة ، حتى إن الشيخ علي البرلسي المجذوب قابل الأمير خضر "الكاشف بالشرقية والقليوبية . . فأنزله من فوق فرسه وضربه على وجهه ورأسه أمام عسكر السلطان ، في حين كان الأمير يرتعد من هيبته" . كما أن أمير الحج المصري (حوالي٩٨٩هـ/١٥٨١م) وهو مصطفى بك الأقنص ، كان مُحباً للمتصوفة . وفي أثناء إمارته على الحج "قطع غالب الرحلة راكباً ركوبته ، مُتصاحباً مع الشيخ محمد البكري الصديقي ، بينما كان الشيخ داخل تختروانه" . بل ولقد استمع لنصيحته في أمر نزول الحاج المصري بعد الحاج الشامي[١٥٩] .

تطورت الأمور في القرن السابع عشر الميلادي ، بعد أن حصل المماليك على نصيب كبير من حُكم البلاد ، فتولوا المناصب الإدارية العُليا : كمشيخة البلد ، والقائمقامية[١٦٠] وحُكم الولايات الخمس الكبرى[١٦١] وإمارة الحاج ، والصنجقية[١٦٢] والكشوفية[١٦٣] . . بالإضافة إلى سيطرتهم على الأوجاقات والإيرادات المالية ومقاطعات الأراضي الزراعيـة (قبل تطبيق نظام الإلتزام في حوالي سنة ١٠٦٩هـ/١٦٥٨م)

والالتزامات(١٦٤) . لقد استغل المماليك زيادة نفوذهم ، ففرضوا سيطرتهم على الباشاوات . وفي كثير من الأحيان أهملوا الأوامر (البيورلديات)(١٦٥) الصادرة إليهم ، بل وأصبح الباشاوات عُرضة للعزل والمُحاسبة من أمراء المماليك(١٦٦) .

تبدو قلة حيلة الباشاوات إزاء تفوق المماليك في القرن السابع عشر في محاولات الدس والوقيعة التي مارسها الباشاوات لدى السلطان ، بإيغار صدره على الشخصيات المملوكية البارزة ، أو مُحاولة تحريض طائفة مملوكية ضد طائفة أخرى لقتالها(١٦٧) . كان من الطبيعي أن تنعكس السيطرة المملوكية على المتصوفة ، خاصة وأنهم أصحاب مواقف نفعية ، يُعطون تأييدهم لمن يستفيدون منه أكثر . ولما كانت الفائدة الأكبر تأتي من الطرف الأقوى ، كان لابد من تقوية علاقاتهم مع المماليك ، خاصة وأن للمماليك معهم سابق تجربة ، ولأنهم أصبحوا يلقبون بـ"الأمراء المصرية" . من هنا ساند المتصوفة المماليك ضد سلطان الدولة بشكل مباشر أو غير مباشر . ففي عهد موسى باشا قُتل قيطاز بك الكبير على يد الباشا "فاجتمعت العساكر بالرميلة ، وحضر قاضي العسكر ونقيب الأشراف ، والشيخ البكري والسادات والعلماء ، وجلسوا بمدرسة السلطان حسن ، وقالوا نطلب قاتل قيطاز بك" . وعندما أرسل الباشا لهم يُخَوِّفهم بأن قتله قد تم بموجب خط سلطاني ، رفضوا ذلك وأصروا على عزله ، حتى لا يصير القتل عادة "فعزلوه وجعلوا حسن بك قايم مقام ، ثم أعرضوا إلى الأعتاب العلية ، فقُبل العرض . . وولوا على مصر خليل باشا"(١٦٨) . والحقيقة أن هذه الحادثة تعتبر من الحوادث الأولى من نوعها في مصر في العصر العثماني . إذ كيف يشترك كل هذا الجمع ، ومنهم زعماء المتصوفة ، ليعترضوا على ما فعله الباشا بأمر السلطان؟! . وعندنا أن هذا يمثل تحولاً مهماً له أسبابه ونتائجه ومغزاه ، ولعله يذكرنا بقيام عسكر الأوجاقات بقتل إبراهيم باشا عندما تجرأ وقتل الشيخ زين العابدين البكري قبل ذلك . كما أن ما حدث يشير بشكل عام إلى قيام نوع من التعاون بين القوى المحلية (ممثلة في المماليك والمتصوفة وغيرهم) ضد موظفي السلطة العثمانية في مصر .

انعكس تطور العلاقات بين الطرفين في عدة صور ، منها أن المماليك مدوا يد العون للمتصوفة في صور شتى(١٦٩) وزادت أوقافهم على بيوت المتصوفة وتعددت أشكالها(١٧٠) .

كذلك استمر اهتمام أمراء المماليك واختيارية الأوجاقات ورجالها باحتفالات المتصوفة ؛ وموالدهم الشهيرة[١٧١] سواء بحضورها ، أو المساهمة في الإنفاق عليها ، أو في الحفاظ على الأمن فيها . كذلك استمرت ظاهرة الزيارات المُتبادلة بين المماليك والمتصوفة ، والتي جاء صداها واضحاً في "الحقيقة والمجاز" للنابلسي . ويبدو أن تلك الزيارات حملت أكثر من طابع جديد . فقد ذهب زين العابدين البكري إلى إبراهيم بك أمير الحج" وتشاوروا في أمور الحج" . وعندما زار الشيخ زين العابدين الأمير مراد بك ، وهو من أعيان الصناجق المصرية آنذاك "خرج الأمير لمقابلة الشيخ في نحو مائة فارس ، وهم يركضون"[١٧٢] .

وتشير الدراسات الآثارية إلى أن القرن السابع عشر الميلادي يمثل صعوداً كبيراً في عدد ما أنشأه الأمراء المماليك ، من زوايا ومساجد وأضرحة مستقلة أو التي أُلحقت بها منشآت أخرى ، حيث ارتفع عدد تلك المنشآت الدينية من سبع منشآت في القرن السادس عشر ، إلى خمسين منشأة في القرن السابع عشر[١٧٣] وهو ما يعكس مدى تطور العلاقات بين الطرفين ومدى اهتمام المماليك بمنشآت المتصوفة ، وكذلك يعكس الوضع الاقتصادي الذي احتله المماليك .

صفوة القول إن المتصوفة أصبحوا في القرن السابع عشر جماعة لها وجودها السياسي في أكثر من تجمع (مثل الديوان والجمعية) ولها علاقات متميزة مع الباشا وغيره من أعضاء الإدارة العثمانية (من العثمانيين والمماليك) . وقد قامت هذه العلاقات على قدر من الندية بين الطرفين ، على خلاف المرحلة الأولى . ومع أن الباب العالي حاول الاستمرار في تنفيذ سياسته في مصر تجاه الرعية ـ ومنهم المتصوفة ـ فإنه لم ينجح في ذلك تماماً لبروز القوى المحلية -مثل المماليك والمتصوفة- ومساندتها لبعضها البعض ، خاصة وأن ظاهرة الاختلاف حول المصالح بين هذه القوى لم تبرز بشكل قوي إلا في القرن الثامن عشر . وعلى كل فالمُتتبع لتاريخ المتصوفة في مصر يمكنه أن يلاحظ وجود علاقة طردية بين ارتفاع شأن ومكانة المماليك والمتصوفة منذ أيام الدولة الأيوبية ، وحتى القضاء على المماليك في مذبحة القلعة (١٢٢٦هـ/١٨١١م) . فعندما كان المماليك يعتلون عرش مصر ، كان المتصوفة يظهرون على الساحة المصرية بمظهر الأقوياء

المُشاركين في تسيير أمور الحكم . وعندما كان نفوذ المماليك يتراجع ، فإن الوجود الصوفي كان يتراجع أيضاً ويتقوقع .

أما القرن الثامن عشر فشهد استمرار ارتفاع مكانة المماليك السياسية والاقتصادية ، حيث زاد شغلهم للمناصب الهامة التي تتحكم في تصريف شئون مصر ، وتغلغل وجودهم واستفحل داخل البناء العسكري للأوجاقات ، وسيطروا على قيادتها(١٧٤) واستطاعوا ، بسبب خلل الإدارة العثمانية ، أن يُزيدوا في عدد مماليكهم ويرتفعوا به إلى أرقام تفوق التي كانت تبلغها القوات العثمانية (الحكومية) ، كما وصلوا في إعداد تلك القوات وتسليحها إلى حد لم تصل إليه القوات العثمانية في مصر . وقد تمكنوا بذلك من الاستيلاء على غالبية الأراضي الزراعية ، والاستيلاء على المراكز الحكومية الرئيسية . وبعد ذلك انصرفوا لإشباع ما كانت تدفعهم إليه طبيعتهم وتقاليدهم من شهوة التنافس على الانفراد بالحكم ، بالاعتماد على قواتهم العسكرية الخاصة(١٧٥) .

ومع ذلك شهد القرن الثامن عشر صراعات مختلفة ومُتشابكة بين كل القوى في مصر . حدثت هذه الصراعات بين الباشاوات والمماليك ، وبين الباشاوات وضباط الأوجاقات ، وبين المماليك والأوجاقات ، وبين المماليك والمماليك ، وبين الأوجاقات والأوجاقات . ومن ثم تميز القرن الثامن عشر بالنزاعات الحلقية المسلحة والمستمرة(١٧٦) حتى قسم بعض الباحثين فترات النزاع بين هذه القوى إلى سبع فترات(١٧٧) .

والحقيقة أن التطور في مكانة المماليك أفسح المجال للمشايخ/ العلماء/الصوفية للعب دور أكثر أهمية وأكبر مساحة على الساحة السياسية ، حيث خلقت التطورات مشاكل كثيرة للمماليك . . مع السلطان والمصريين ، بل ومع المماليك وبعضهم ، وأصبح تاريخ مصر سلسلة من الصراعات والحروب التي حاول الباب العالي الاستفادة منها سياسياً واقتصادياً(١٧٨) . لكن المشايخ لعبوا دوراً مهماً في حل الصراعات . كذلك كان أمراء المماليك يُعانون من هبَّات الجماهير ، بعد ظهور التنافس بين الأمراء حول السلطة ، مما جعلهم في حاجة لدعم جماهيري(١٧٩) . وهنا أظهر زعماء المشايخ مقدرة على تهدئة الجماهير وتطويعها دون حاجة للعنف . وكلما كانت هيبة المشايخ تزداد ، كلما زادت

حاجة الأمراء المماليك إليهم[١٨٠] . ومما يدل على ذلك ، وساطة الشيخ السادات لحل الأزمة التي حدثت بين طائفة المجاورين المغاربة بالجامع الأزهر وبين المماليك ، حيث "ضمن لهم الشيخ تنفيذ مطالبهم ، فرضوا بذلك"[١٨١] . ويمكن القول بأن المشايخ/ الصوفية اعتمدوا على رعاية المماليك ، أما المماليك فاعتمدا على المشايخ باعتبارهم حلقة الوصل بينهم وبين السكان . ومع اطراد ضعف سلطان المماليك في أواخر القرن الثامن عشر وزيادة حاجتهم للتأييد الشعبي ، فإنهم ضاعفوا ما كانوا يغدقونه من أموال على المشايخ[١٨٢] .

من ناحية أخرى ساند زعماء المتصوفة المماليك مساندة لها ثقلها في نزاعاتهم مع الباشاوات . من ذلك ما حدث في سنة ١١٣٣هـ/١٧٢٠م عند عَزْل رجب باشا ، حيث أرسل محمد بك أمير الحاج وأحمد بك الدفتردار "تنبيهاً" للعلماء والسادات والبكرية والأشراف ، بأن الاجتماع في بيت محمد بك . . فاجتمعوا في الموعد "وأجمعوا على عزل الباشا وتنزيله . فخرج العسكر بصُحبة العلماء والسادات والبكرية والأشراف إلى الرميلة" حيث أرسلوا للباشا بالنزول ، فأذعن لرأيهم في النهاية . وهنا "عقدوا جمعية وكتب فيها ساير الأكابر على عرض انتخبوا ألفاظه ، وكتب عليه العلماء والبكرية والأشراف والسادات الوفائية ، وأجمع رأيهم على إرساله مع جماعة إلى الأستانة" . وفي النهاية وافق الباب العالي على عزل رجب باشا . تكرر الموقف لمرات . ففي سنة ١١٣٨هـ/١٧٢٨م أرسل مصطفى أغا جاويش إلى "الصناجق ، والأغوات ، والبكرية ، والسادات ، ونقيب الأشراف ، والعلماء ، ومن كل أوجاق اختيارية" وأمرهم بالطلوع إلى "جن علي باشا" ليأمروه بالنزول من القلعة وتولية محمد باشا النشنجي -للمرة الثانية- ففعلوا[١٨٣] . ولا يمكن نسيان الدور الذي لعبه زعماء المتصوفة إبان حملة حسن باشا على مصر ، حيث قاموا بالوساطة لصالح المماليك منذ البداية وحتى النهاية ، حتى قام الشيخ السادات بإخفاء ودائع إبراهيم وزوجته ، بل وخاطب قائد الحملة بخطاب خشن ، أبان عن مساندته للمماليك[١٨٤] . وهكذا تكاتف زعماء المتصوفة مع المماليك في الأوقات العصيبة ، بالوقوف ضد أكبر سلطة عثمانية في مصر ، وهو الباشا .

بالإضافة إلى ذلك هناك وساطة المشايخ البكرية والوفائية وغيرهم لمحاولة الصلح

بين المماليك وخشداشيتهم(*) . من ذلك تدخل الشيخ محمد الحفني لرأب الصدع بين علي بك الكبير وبعض مماليكه ، ونجاحه في ذلك[١٨٥] . وما حدث في سنة١١٨٩هـ/١٧٨٣م من وساطة الشيخ محمد أفندي البكري ، والشيخ أبي الأنوار السادات ، والشيخ أحمد العروسي (شيخ الأزهر) للصلح بين الأمير مراد بك وبعض زملائه المماليك . كما كان للشيخ أبو الأنوار السادات والشيخ الدردير دوراً في إصلاح ذات البين بين مراد بك وإبراهيم بك زعيمي مصر (١١٨٩-١٢١٣هـ/١٧٧٥-١٧٩٨م) وشاركهما في ذلك الشيخ محمد البكري الصديقي[١٨٦] .

ويبدو أن المماليك حاولوا الحصول على تأييد المشايخ/المتصوفة لعلمهم بأهمية مركزهم ، حتى ولو بالقوة والمكر والخديعة . الدليل على ذلك ما حدث إبان عزل محمد باشا النشنجي من باشويته الأولى في سنة ١١٧١٣هـ/١٧٢٤م . فعندما حاول النشنجي عزل محمد بك جركس ، كتب الأخير رسائل لهؤلاء المشايخ/الزعماء بالحضور لديه ، وهنا خيَّرهم بين الموت أو مساندته في عزل الباشا ، وقال لهم "تكونوا معي أو أقتلكم جميعاً" . وهنا "لم يسعهم إلا أنهم قالوا جميعاً نحن معك على ما تريد ، فأمرهم بكتابة فتوى بعزل الباشا" وتم له ما أراد وأنزل الباشا[١٨٧] .

رد المماليك تلك المواقف للمشايخ في عدة صور ، ومنها وقف الأوقاف على المتصوفة ومؤسساتهم . وهناك مئات الحجج التي تعج بآلاف الأماكن الموقوفة في صورة أراضي أو عقارات[١٨٨] . ومنها أيضاً الاهتمام بالمنشآت الدينية التي زادت على الخمسين مُنشأة في القرن الثامن عشر[١٨٩] . من ذلك قيام إسماعيل بن إيواظ بإعادة بناء مسجد إبراهيم الدسوقي ، وإنشاء مسجد علي المليجي[١٩٠] وبناء الأمير عثمان جاويش تكية للعميان ببولاق في سنة ١١٥٠هـ/١٧٣٧م[١٩١] . أما عثمان كتخدا القازدغلي فبنى زاوية للعميان بالأزهر ، وقام علي بك الكبير بإنشاء قبة على مقام أحمد البدوي ، وأخرى لتلميذه عبد العال ، وثالثة للشيخ مجاهد بالشرقية[١٩٢] . أما حسن كتخدا العزب فقام بتوسيع المشهد الحسيني . أما الفضل في إنشاء أغلب هذه المنشآت فيعود للأمير عبد الرحمن كتخدا (توفي ١١٩٠هـ/١٧٧٦م) الذي "عمَّر" المشهد النفيسي والمسجد ، وبنى مشهد السيدة زينب ، ومشهد السيدة سكينة ، والمشهد المعروف بالسيدة عائشة ، ورباطاً بحارة

عابدين ، ومشهد أبو السعود الجارحي ، ومسجد شرف الدين الكردي بالحسينية "وله عمائر كثيرة وقناطر وجسور في بلاد الأرياف ، وعمّر المساجد وجدّدها ، وأُقيمت فيها الخطبة والجمعة ثمانية عشر مسجداً ، وذلك خلاف الزوايا والأسبلة والسقايات والمكاتب"(١٩٣) .

ومن مظاهر نفوذ المتصوفة لدى أمراء المماليك تلك الروح الصوفية التي سيطرت على كثير منهم ، فجعلت بعضهم يزور المتصوفة ويتقرب منهم أو يقربهم منه ، في حين جعلت البعض منهم يصبح وكأنه صوفي المشرب . لقد تعددت زيارات بعض أمراء المماليك للأولياء والمشايخ . فإسماعيل بن إيواظ سافر في سنة ١١٣٥هـ/١٧٢٢م لزيارة قبر الشيخ علي المليجي وزيارة البدوي ، وأحدث بالأولى عمارة ، وكشف عن الثاني . بل لقد كان إبراهيم بك طنان مُلازماً على زيارة ضرائح الأولياء كل جمعة(١٩٤) . كما كثر الحديث آنذاك عن الأمراء المُحبين للفقراء . فالأمير أحمد كتخدا العزب (توفي١١٢٠هـ/ ١٧٠٨م) كان "مُحباً للفقراء . . مُعتقداً في المجاذيب" . وحسن كتخدا العزب "كان حسن الاعتقاد في المجاذيب ، مُحسناً للفقراء والمساكين مُغدقاً عليهم"(١٩٥) . ومحمد بك أبي الذهب "كان قريباً للخير ، يحب العلماء والصُلحاء ويميل بطبعه إليهم ويعتقد فيهم ، ويُعظمهم ، ويُنصت لكلامهم ، ويُعطيهم العطايا الجزيلة" . كذلك اتصف بعض الأمراء بالصلاح والتصوف . لقد كان رضوان بك أمير الحج رجلاً صالحاً مُلازماً للصوم والعبادة والذكر . والأمير أحمد أغا البارودي "كانت له خلوة في منزله ، ينفرد فيها بنفسه ويخلع ثياب الأُبهة ويلبس كساء صوف أحمر على بدنه ، ويأخذ بيده مسبحة كبيرة يذكر ربه عليها" . أما إسماعيل أفندي فانتمى للطريقة الخلوتية . وأما الأمير علي أغا المعمار (توفي١١٩٥هـ/ ١٧٨٠م) فقد "أخذ الطريق على يد الأستاذ الحفني وحضر دروسه ، وكان له خلوة" . وأما الأمير حسين بن السيد القادري فأوصى بأن لا يخرجوا بجنازته على الصورة المُعتادة وأن "يحضرها مائة شخص من القادرية يمشون في المشهد وهم يقرءون الصمدية سراً"(١٩٦) .

وفي هذه المرحلة تُطالعنا الوثائق بظاهرة تبعية بعض المماليك لزعماء المتصوفة بصورة لم نعهدها من قبل . من ذلك ما ورد في إحدى الحجج بأنه "ورد من حضرة كل

من الأخوين مولانا فخر قضاة الإسلام مولانا أبي المكارم أفندي ، ومولانا شهاب الملة نور الدين . . زين الدين عبد المنعم البكري الصديقي الأشعري الشافعي . . وطلب من مولانا أفندي المُشار إليه (الحاكم الحنفي بمحكمة باب الشعرية) أن يوجه معه شاهدين إلى محل سكنى مولانا الشيخ أحمد البكري . . فبعث معه كاتب الأحرف ورفيقه . . فوجدا الأمير اسماعيل بن عبد الله من طايفة مستحفظان ، تابع مولانا الأستاذ الأعظم الشيخ أبي المواهب البكري الصديقي ملقى على ظهره . . ثم سُئل . . فأخبر أنه في يوم تاريخه بعد العصر كان جالساً في مركب ببركة الأزبكية هو وشخص معه . . فخرج عليه مركب أخرى وبها شخص يدعى (الكلمة مفقودة لتمزق السجل) بن عبد الله من طايفة مسحفظان تابع مولانا الأستاذ البكري أبو المواهب المُشار إليه ، وعوق المركب التي بها الأمير إسماعيل المرقوم . . فتعدى عليه وبيده بندقية مُعمرة بالبارود والرصاص وأطلقها عليه عمداً"[١٩٧] .

في الوقت نفسه تقرب الكثير من الأمراء لبعض شيوخ المتصوفة . ومن ذلك أن "أكابر الأمراء على اختلاف طبقاتهم" خضعت للشيخ عبد الرحمن العيدروس (توفي١١٩٢هـ/ ١٧٧٨م) وصار مقبول الشفاعة عندهم ، لا تُرد رسائله ولا يُرد سائله" . أما الشيخ عبد الوهاب المرزوقي العفيفي (توفي١١٧٢هـ/١٧٥٨م) فكانت الأمراء تأتى لزيارته ويشمئز منهم . أما الشيخ محمد مرتضي الزبيدي فزاره واحترمه كل أمراء العصر ، ودعاه كثير من الأعيان إلى بيوتهم ، وعملوا من أجله ولائم فاخرة ، وكانت شفاعته لا تُرد . أما الشيخ حسن الجبرتي ـ والد الجبرتي المؤرخ ـ فكانت له مكانة عظيمة في قلوب الأكابر والأمراء والأعيان ، الذين سعوا إليه ولم يردوا له شفاعة[١٩٨] .

هكذا كانت مظاهر احترام المماليك للمتصوفة ولدورهم السياسي المؤازر لهم . بيد أن هذا لا يعني عدم وجود أي خلافات بين المتصوفة والمماليك ، لأن طبيعة العلاقة النفعية المُتبادلة بين الطرفين تُشير لعكس ذلك ، خاصة بعد زيادة دور زعماء المتصوفة بشكل كبير للغاية في أواخر القرن الثامن عشر ، وزيادة تفتت المماليك وكثرة نزاعاتهم فيما بينهم . وقد برز هذا الخلاف بين المتصوفة والمماليك بوجه خاص عندما كانت تمتد أيدي المماليك إلى طوائف المجاورين والدارسين في الأزهر أو المساجد والزوايا والتكايا الأخرى ، أو تمتد إلى التزامات زعماء المتصوفة وأملاكهم الشخصية ، حيث كان

من الطبيعي أن ينهض المشايخ لرد المظالم التي يرون أنها تحل بطائفتهم وكيانهم[١٩٩] .

حدث هذا عندما هاجم بعض أتباع محمد بك الألفي الفلاحين التابعين لالتزام الشيخ عبد الله الشرقاوي ، فحضر هؤلاء إلى الشيخ واستغاثوا به ، فذهب إلى الأزهر وجمع المشايخ ، والتف العامة حولهم ، واجتمعوا جميعاً بالجامع الأزهر وكونوا جبهة قوية ضد المماليك ، مما أخاف إبراهيم بك وجعله يرسل إلى المشايخ "ويقول لهم أنا معكم . أما مراد بك فأرسل إليهم بقوله : أجيبكم إلى جميع ما ذكرتموه إلا شيئين : ديوان بولاق ، وطلبكم المُنكسر من الجامكية ، ونُبطل ما عدا ذلك من الحوادث والظُلم وندفع لكم سنة أثلاثاً" . ولما لم ينته الأمر عند هذا الحد ، اجتمع الباشا والأمراء وأرسلوا إلى الشيخ السادات ونقيب الأشراف والشرقاوي والشيخ البكري والشيخ الأمير "وانحط الأمر على أنهم تابوا ورجعوا ، والتزموا بما شرطه العلماء عليهم . وانعقد الصلح على أن يدفعوا سبعمائة وخمسين كيساً موزعة ، وعلى أن يرسلوا غلال الحرمين ويصرفوا غلال الشون وأموال الرزق ، ويُبطلوا رفع المظالم المحدثة والكشوفيات والتفاريد والمكوس ، ما عدا ديوان بولاق ، وأن يكُفوا أتباعهم من إمداد أيديهم إلى أموال الناس . . ويسيروا في الناس سيرة حسنة" . وعلى أية حال كان هذا النوع من الخلافات ينتهي دون أن يخسر المماليك والمشايخ العلاقات الحسنة فيما بينهم . وتؤكد حوادث الخلاف السابق ذلك ، حيث ظن العامة صحة اتفاق العلماء والمماليك "وفُتحت الأسواق وسكن الحال على ذلك نحو شهر"[٢٠٠] .



هكذا تطور الدور السياسي لمتصوفة مصر خلال القرون الثلاثة للاحتلال العثماني . وبمقارنة دورهم السياسي خلال ذلك العصر بدورهم في العصر المملوكي ، نجد أن تحولاً قد حدث . لقد ظهر دورهم السياسي حتى العصر المملوكي في شكل شبه عفوي ، ولم يكن مستمراً وواضحاً في حل المنازعات أو التأثير في الأحداث ، وغلب عليهم التقوقع داخل بيوتهم الصوفية . أما في العصر العثماني فاشتركوا في الحياة السياسية بشكل مباشر وغير مباشر ، ولعبوا دوراً مهماً في مساندة ممثلي السلطة العثمانية أو في مساندة المماليك ضدها ، أو في الوساطة بين الطرفين ، أو في النزاعات البينية التي حدثت بين المماليك .

ولقد تدرج دور المتصوفة خلال الثلاثة قرون . فكان دورهم في القرن السابع عشر أقوى من دورهم في القرن السادس عشر ، وكان في القرن الثامن عشر أقوى منه في القرنين السابقين . كان ذلك بسبب تطور وضعهم الاقتصادي والفكري ومكانتهم الاجتماعية وتنظيمهم . ومن هنا فليس من المُستغرب أن يلعب هذا الدور مجموعة من الزعماء ضمت المشايخ والعلماء والأثرياء والمشاهير . ومن ثم تميز دور المتصوفة السياسي بوجود ظاهرة الزعامة الصوفية . وإذا كان القرن السادس عشر الميلادي شهد ظهور الشيخ البكري والشيخ الشعراني كزعيمان صوفيان ، فإن القرن السابع عشر شهد ظهور الشيخ السادات وبعض مشايخ الطرق ، بينما برز في القرن الثامن عشر عدة زعماء كالشيخ البكري والشيخ السادات ، وبعض متصوفة علماء وشيوخ الأزهر ، بالإضافة إلى مشايخ الطرق التي ازدهرت ، مثل الخلوتية والبيومية . ولقد استفاد المتصوفة من المتغيرات السياسية في مصر . في البداية استفادوا من تعدد السلطات العثمانية وتقربوا منها بأشكال مختلفة . وبعد ضعف العثمانيين وبروز المماليك كقوة محلية قوية ، استطاع المتصوفة الاستفادة منهم أيضاً . في الوقت نفسه استفاد المتصوفة من الأوقاف الكبيرة والهبات التي اختُصوا بها من الحكام والمحكومين للإنفاق من ريعها على أنفسهم ومؤسساتهم ، بل ودخلوا مجالات اقتصادية مختلفة كتجار وملتزمين وأصحاب رءوس أموال . وعلى كل أفاد الدور السياسي للأزهر المتصوفة بشكل كبير . لقد دخل التصوف الأزهر بقوة في العصر العثماني ، مما أدى لظهور "المتصوف الأزهري" و"الأزهري المتصوف" . وبالتالي حدث ما يشبه الاندماج بين الدور السياسي للأزهر والدور السياسي للمتصوفة ، وأصبحت الجبهة السياسية للمتصوفة تضم شيوخ الأزهر إلى جانب زعماء المتصوفة المُتعارف عليهم . ومن هنا أصبحنا نقرأ كثيراً عن زعامات صوفية أزهرية مثل الشيخ عبد الله الشرقاوي والشيخ الحفني والشيخ الدردير وغيرهم .

لقد برع بعض زعماء المتصوفة في التعامل بمكر ودهاء مع حكام مصر في العصر العثماني . ومن هؤلاء الشعراني الذي وضع في كتبه الكثير من تلك الأساليب وشرحها باستفاضة ليستفيد منها المتصوفة . بالطبع كان ظهور تلك الأساليب نتيجة لزيادة أشكال الظلم . وعلى كل فإن ذلك ينفي الجانب المثالي عن العثمانيين والمتصوفة . وبشكل عام سيطر الطابع النفعي على علاقات المتصوفة السياسية مع الدولة والباشاوات والموظفين

وجنود الأوجاقات وغيرهم ، حيث قدَّم المتصوفة المساعدة لهم بعدة أشكال ودرجات ، وفي المقابل قدم لهم الحُكَّام العون المادي (من أوقاف ومنشآت وهبات وغيرها) والعون المعنوى (الحماية والتقرب والتزاور وغيرها) . وهنا تكمن إحدى سلبيات الدور السياسي للمتصوفة في ذلك العصر . لقد لعبوا دوراً مزدوجاً ، فشجعوا العثمانيين إبان قوتهم ، وشجعوا المماليك ضدهم بعد ظهورهم كقوة فعالة ، وكان هذا وذاك بمثابة عنصر سلبي ، حيث استغل الشيوخ نفوذهم عند المصريين لخدمة الطرف الذي يستطيع أن يضمن أكبر قدر من المكاسب المادية والمعنوية لهم ، مما ساعد في النهاية على جعل المجتمع المصري من المجتمعات الهادئة والمُذعنة والصالحة لاستمرار الاحتلال .

ومع أن زعماء المتصوفة (البكرية والسادات وزعماء الطرق وعلماء الأزهر وشيوخه) كانوا أصحاب الدور السياسي الأساسي ، فإن المتصوفة بوجه عام استفادوا من هذا الدور في عدة صور ، منها المنشآت الصوفية ممثلة في التكايا والزوايا والجوامع والمساجد والمقامات والقباب . . وغيرها من المنشآت التي أنشأها الباشاوات والأمراء والموظفين للمتصوفة على مختلف أنواعهم وفئاتهم . ومنها الأوقاف التي أوقفها الحكام والأغنياء على المتصوفة . هذا بالإضافة إلى الاحترام الذي لقيه المتصوفة من المجتمع بكل فئاته وطبقاته ، وتمثلت في الزيارات المتكررة لمساكن الأحياء منهم ، وقبور ومقامات الأموات ، وقبول شفاعاتهم ، وغير ذلك من الأمور . وفي بعض الأحيان ، وفي ظروف خاصة ، أدى الدور السياسي للمتصوفة لرفع الظلم عن كاهل المصريين ، بالتخفيف من فرض الضرائب الجديدة ، أو بعدم التعسف في جمعها .

هوامش الفصل الثالث

(١) السيد رجب حراز: المدخل إلى تاريخ مصر الحديث من الفتح العثماني إلى الاحتلال البريطاني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٥، ص٥، ٢٠، ٢١. محمد أنيس: الدولة العثمانية والشرق العربي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١، ص١٤٥. عبد العزيز الشناوي: الدولة العثمانية دولة إسلامية، ج١، ص٢٦. محمد سيد كيلاني: الأدب المصري في ظل الحكم العثماني، ص١٧٦، ١٧٧. محمود الشرقاوي: مصر في القرن الثامن عشر، ج١، ص١٥٤. نيقولاي إيفانوف: الفتح العثمانى للأقطار العربية، ترجمة: يوسف عطا الله، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨، ص٩، ٢٦٦، ٢٦٧.

(٢) عبد السميع الهراوي: لغة الإدارة العامة في مصر في القرن التاسع عشر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣، ص٥٤. جمال حمدان: استراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، ١٩٨٣، ص٤٦.

(٣) ابن إياس: بدائع الزهور، ج٥، ص١١١، ٢٠٦، ٢٠٧.

(٤) المصدر السابق، ص٤٧، ١٤٧.

(٥) أحمد بن زنبل الرمال: واقعة السلطان الغوري مع سليم العثماني، تحقيق: عبد المنعم عامر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص٤٧.

(٦) محمد صبري الدالي: المشايخ والغزو العثماني لمصر، دراسة في المواقف السياسية ودلالاتها، بحث في كتاب: فقهاء وفقراء، ص١٩-٩١.

(٧) ليلى عبد اللطيف: دراسات في تاريخ ومؤرخى مصر والشام إبان العصر العثمانى، مكتبة الخانجي، ١٩٨٠، ص١١، ١٢. ولقد شاع بين البعض أن السلطان سليم هو واضع نظام الحكم العثمانى في مصر. وإذا كانت هذه الفكرة قد تكررت في كتابات الرحالة الأجانب الذين زاروا مصر في القرنين السابع عشر والثامن عشر.. فإن بعض الفرنسيين الذين درسوا تلك النظم أثناء احتلالهم لمصر ذهبوا إلى أن السلطان سليمان هو الواضع لها. وعندنا أن من الإنصاف القول بأن السلطان سليم هو واضع نظام الحكم السياسي، أما النظم المالية والقضائية فكانت في معظمها من وضع السلطان سليمان لأنها احتاجت زمناً طويلاً حتى استقرت قواعدها. عبد الرحمن الرافعى: تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر، ج١، ط٥، دار المعارف، ١٩٨١، ص٢٧-٢٩.

(٨) يخلط البعض بين لقبي (الباشا) والوالي على أساس أنهما لقب لوظيفة واحدة، والحقيقة غير ذلك. فالوالي هو "الصوباشي" أو "الزعيم" وهو امتداد لما كان مُتبعاً في العصر المملوكي، وكان الوالي في خدمة الباشا العثماني وأمراء المماليك، وكانت له اختصاصات إدارية وأمنية متعددة أوردها حسين أفندي الروزنامجي حين سئل عن زعيم مصر. كان الباشا يقوم باختيار الولاة الثلاثة للقاهرة ومصر القديمة وبولاق، وكانوا تحت إشراف أغا مستحفظات ورئاسته ويعملون ضمن جهاز الأمن بالعاصمة. وبمرور الزمن أصبح لوالي القاهرة سلطة الإشراف على زميليه المذكورين. حسين أفندي الروزنامجي: ترتيب الديار المصرية، ص٣١٣. عراقي يوسف محمد: الوجود العثمانى المملوكي

في مصر في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، ص٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٣ .

(٩) جب، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب، ج٤، ص٦ . E.Herbin; Cenquestes des France en Egypt, Palais -Egalite, Paris. p.85.

(١٠) الكتخدا : لفظ أطلقه الأتراك على الموظف المسئول والوكيل المعتمد . وقد أطلق في مصر على نائب الباشا العثماني . أحمد السعيد سليمان : تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٧٦ .

(١١) الدفتردار من كلمة Diphthert اليونانية بمعنى جلد الحيوان، لأنه كان يستعمل للكتابة . لا يُعلم بالضبط متى استعمل العثمانيون هذا اللقب، ولكن الكلمة كانت معروفة في النصف الأول من القرن الخامس عشر . كان الدفتردار بمثابة وزيراً للمالية . وعندما دخل العثمانيون مصر لم يكن معهم من يستطيع إدارة مصر مالياً، فعهدوا ذلك للكتبة والموظفين الذين كانوا يعملون بالمالية قبل ذلك، وعينوا على كل إقليم "مُتحدثاً" مالياً مملوكياً، وكان يرأس هؤلاء "ناظر الأموال" ومن أكبر معاونيه (الأمين شهر) أي أمين المدينة، المشرف على الأمور المالية لمدينة القاهرة . لقد تقرر هذا النظام في سنة ٩٣١هـ/ ١٥٢٤م وبقى في جملته لم يتغير حتى نهاية القرن السادس عشر، وإن كان العثمانيون قد أحلوا بالتدريج عدداً من الكتبة الأتراك المرسلين من استانبول محل المماليك، وعندئذ حل لقبا أمين وأفندي محل لقب متحدث، وحل لقب دفتردار محل لقب ناظر الأموال، ثم حصل بكوات مصر على حق تعيين الدفتردار . أحمد السعيد سليمان : تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي، ص٩٨، ١٠٤ .

(١٢) حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني (١٥١٧-١٧٩٨)، بحث في كتاب : المجمل في التاريخ المصري، القاهرة، ١٩٤٢، ص٢٥٠ .

(١٣) جب بون : المجتمع الإسلامي والغرب، ج١، دار المعارف، ١٩٧١، ص٢٠٥ . أحمد زكي بدوي : تاريخ مصر الاجتماعي، ص٢٠٧ .

(١٤) ليلى عبد اللطيف : الإدارة في مصر في العصر العثمانى، مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٨، ص١٣٢ .

(*) الأوجاقات كلمة تركية لها معانى مختلفة منها (الموقد-الملجأ-العائلة-السلالة) وقد استخدمت في مصر للدلالة على الفرقة العسكرية، حسبما أشار قانون نامة مصر . عراقي يوسف : الوجود العثمانى المملوكي في مصر، ملحق١، ص٤٣٩ .

(١٥) عراقي يوسف : الوجود العثمانى المملوكي في مصر، ص١٥ .

(١٦) جب، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب، ج٤، ص٦، ٧ .

(17) Leonor; op. cit, pp. 13, 15-16.

(١٨) أورد صاحب "المناقب الكبرى" أن الأولياء بمصر اجتمع رأيهم على خلع السلطان قنصوه الغوري

لجور جلبانه وحاشيته . نقلاً عن : عبد الحفيظ القرني : عبد الوهاب الشعراني ، ص١١٤ .

(١٩) والمشايخ هم : يحى بن علي الرفاعي ، ومحمد بن سالم الأحمدي ، ومحمد بن زين العابدين القادري ، ومحمد الأدهمي ، ومحمد البسطامي ، ومحمد الدسوقي ، وخليفة السيدة نفيسة . ويبدو أن هؤلاء المشايخ كانوا يمثلون مصر والشام ، لأن ابن إياس وابن زنبل الرمال لم يذكرا الأدهمي والبسطامي ، والذي ذكرهما هو ابن طولون الشامي . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٤٣ ، ٦٣ ، ٦٩ . أحمد بن زنبل الرمال : تاريخ السلطان سليم مع قانصوه الغوري ، القاهرة ، ١٢٧٨هـ . شمس الدين محمد بن طولون : مفاكهة الخلان في حوادث الزمان ، تحقيق : محمد مصطفي ، ق٢ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص١٥ .

(٢٠) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٦٩ ، ٧٠ .

(٢١) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٥٨ ، ٥٩ .

(٢٢) أرسل الغوري يطلب خليفة السيد البدوي "فلما مثل بين يديه قال له : اعمل يرقك حتى تسافر صحبتي إلى حلب . فلما سمع ذلك تعلل وأظهر أنه ضعيف ولا يقدر يسافر ، فحنق منه السلطان وألزمه بالسفر ، ولم يقبل له عذراً" . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٣٤ .

(٢٣) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣، الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص٨٥ .

(٢٤) لما سافر الغوري إلى الشام سأل الشعراني الشيخ عمر المجذوب عما إذا كان "ابن عثمان" سيدخل مصر ، فأجابه بالإيجاب . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٦٩ . Leonor; op, cit, p.16.

(٢٥) النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٦١ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري ، ص٧٠ .

(٢٦) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٨٥ ، ٨٦ .

(٢٧) ابن إياس : المصدر السابق ، ص١١٥، سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٧٨ .

(٢٨) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١١٠ .

(٢٩) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص١٢٨ . أحمد ابن زنبل الرمال : تاريخ السلطان سليم مع قانصوه الغوري ، ص٢٥ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١١٢ .

(٣٠) النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٦١ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري ، ص٧١ .

(٣١) ومع أن الهجوم كان لاختباء بعض المماليك في تلك الأماكن ، فإن هذا لا ينفي أن القتل قد حل بنوعيات مختلفة من المصريين ، ومنهم المتصوفة ، خاصة وأن سكان الزوايا التي اختبأ فيها المماليك كانوا ، من وجهة نظر العثمانيين ، متواطئين مع المماليك . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص١٥٤ ، ١٥٦ . شمس الدين بن طولون : مفاكهة الخلان ، ق٢ ، ص٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢-٣٦ ، ٤٠ ، ٦٠ .

(٣٢) عندما سيطر السلطان سليم على القاهرة ، طلبوا له إماماً يخطب به ، فأتوا له بالشيخ أمين الدين (توفي ٩٢٩هـ/١٥٢٢م) إمام جامع الغمرى ، وهو صوفي "فصار يؤم به إلى أن سافر إلى بلاد الروم" .

الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣١ .

(٣٣) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص١٩١ .

(٣٤) الرزق هي الأطيان التي أعطاها الخلفاء والسلاطين والباشاوات وغيرهم إلى بعض الناس بمقتضى حجج شرعية وتقاسيط ديوانية على أساس أن تكون بلا مال ، أي بدون خراج . ومعنى الأحباسية : حبس هذه الرزق وغيرها أو وقف ريعها على جهات معلومة محددة ، على أن منها ما لم يكن موقوفاً ، فيصرف ريعه للمستحقين من أصحابها . والرزق من نوع الرزق الأحباسية كانت تنحل بانقراض أصحابها . إبراهيم علي طرخان : النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط ، ص٤٨٤ .

(٣٥) في رسالته إلى السلطان محمود الأول ذكر الشيخ الشرقاوي أن السلطان سليم أبقى جميع ما بمصر من العلوفات على ما كان عليه . ولما وشي إليه بعض أمرائه أن تلك العلوفات استغرقت معظم الأموال وطلب منه رفعها "قابله بالمنع والطرد ، ورد عليه أشنع الرد ، وقال : تلك صدقات من قبلنا فلا نحب أن يكون قطعها من قبلنا ، وزاد في إكرام الديار المصرية" . محمد بن يوسف جوربجي : مراسلات العلماء إلى بعض أمراء الوقت ، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوي بسوهاج ، رقم ١٠٠ ، تاريخ ، ص٣٦ ، ٣٧ . وعنوان المخطوط (مراسلات العلماء الا بعض أمراء الوقت) وقمنا بإعادة صياغته . أما محمد بن يوسف جوربجي فهو الناسخ فقط ، لأن المخطوط عبارة عن عدة رسائل ، وهذه الرسالة كانت من الشيخ عبد الله الشرقاوي إلى السلطان . وقد اتسمت الفترة من بعد مغادرة السلطان سليم مصر ، وحتى صدور "قانون نامة مصر" ، بعدم استقرار الإدارة الجديدة والجمع بين المتناقضات . فمع استمرارية أوامر سليم بالمحافظة على الأوقاف والرزق ، استمرت حوادث التعدي عليها بشكل يعطي انطباعاً بأن استانبول كانت على استعداد لغض الطرف عن ذلك لمنع حدوث نقص في الخزينة ، حتى قطعت العديد من أرزاق متصوفة مصر وأصبح بعضهم فقيراً . أضف لذلك أن الوجود الاقتصادي للمتصوفة في هذه الفترة لم يكن مؤثراً وكان عددهم في زيادة . وهنا نفهم قول الشعراني "كان التصوف حالاً فصار كاراً ، وكان احتساباً فصار اكتساباً ، وكان استتاراً فصار اشتهاراً ، وكان اتباعاً للسلف فصار اتباعاً للعلف ، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور ، وكان تعففاً فصار تملقاً ، وكان تجريداً فصار ثريداً" . ونعتقد أن هذا يعد انعكاساً للفقر العام في مصر ، وهو ما جعل الناس يتجهون للتصوف ، فزادت أعداد المتصوفة ، ولم تكف أوجه الإنفاق المخصصة لهم . وهذا يخالف الرأي القائل بأن ذلك كان فقط دليلاً على كثرة أوقاف الدولة وأعطياتها لهم ودليل على تحسن أوضاعهم المعيشية . ليلى عبد اللطيف : دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام ، ص١٢ . محمد عفيفي : الأوقاف ودورها في الحياة الاقتصادية في مصر ٩٢٣-١٠٦٩هـ/١٥١٧-١٦٥٨م ، ماجستير ، آداب القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص١٣-١٨ ، ٢٩-٣٢ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٦٥ .

(٣٦) عبد العزيز الشناوي : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، ج١ ، هامش ص١٥٠ .

(٣٧) ليلى عبد اللطيف : الإدارة في مصر في العصر العثماني ، ص٤٩ .

(٣٨) تعج مؤلفات الشعراني بأمثلة لكيفية تحايل المتصوفة . ومن أقواله "أخذ علينا العهود أن ندور مع أهل زماننا كما يدورون . . فإن الأمور كلها قد انعكست إلى وراء" . وقوله "أخذ علينا العهود إذا انجمع أحد منا بأحد من الأمراء والكبراء كالدفتردار وقاضي العسكر وشيخ العرب ونحوهم ، أن يكبر إخوانه من الفقراء والفقهاء ويذكر فضائلهم ومناقبهم دون شئ من نقائصهم" . ومن الغريب أن يذهب البعض إلى أن الشعراني "لمعرفته لحالة الشعب ومدى ما وصل إليه من إنهاك لم يشأ أن يورطه في ثورة غاشمة ضد حكام مستبدين" . الشعراني : البحر المورود ، ص٥٨ ، ١٥٠ ، ٢٥١ . لطائف المنن ، ص٢٠١ . عبد الحفيظ قرني : عبد الوهاب الشعراني ، ص١١٣ ، ١١٤ .

(٣٩) أورد الشعراني عشرات الأمثلة على ذلك منها "أخذ علينا العهود أن نقوم لحكامنا إذا وردوا علينا ونقبل أيديهم ، ولو جاروا" . الشعراني : البحر المورود ، ص٤٦ .

(٤٠) ليلى عبد اللطيف : الإدارة في مصر في العصر العثماني ، ص٤٩ . وتشير المصادر إلى أن الفترة من أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر كانت بداية ضعف السيطرة العثمانية على مصر ، حتى ظهرت أول فتنة للإسباهية في سنة ٩٩٩هـ/١٥٩٠م . ورغم القضاء على هذه الفتنة ، فإنها تجددت في سنة ١٠٠٩هـ/١٦٠٠م بقيام الإسباهية على خضر باشا وقتلهم كتخداه وكتخدا الجاويشية والترجمان . مصطفي الصفوي : صفوة الزمان فيمن تولى على مصر من أمير وسلطان ، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم ٥١ تاريخ ، ص,١٥٠ أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٢٢ ، ١٢٦ . إبراهيم بن أبي بكر الصوالحي : تراجم الصواعق في واقعة الصناجق ، تحقيق : عبد الرحيم عبد الرحمن ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص٤-٩ من المقدمة .

(٤١) كان للأزهر منذ الاحتلال العثماني وجوداً سياسياً ، حيث اشترك كبار علماؤه والمفتون الأربعة في الديوان العالي . ورغم تواضع هذا الدور في القرن السادس عشر ، فإنه زاد منذ القرن السابع عشر .

(٤٢) عبد العزيز الشناوي : الأزهر جامعاً وجامعة ، ص١٧٤ .

(٤٣) أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٦٤ .

(٤٤) محمد بن يوسف جوريجي : مراسلات العلماء إلى بعض أمراء الوقت ، ص٢٨ ، ٢٩ .

(٤٥) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٣-٦ . ليلى عبد اللطيف : الإدارة في مصر في العصر العثماني ، ص٤٢ .

(٤٦) حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٧٨ ، ٢٧٩ . هيلين آن ريفلين : الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر ، ترجمة : أحمد عبد الرحيم مصطفي ومصطفي الحسيني ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص٢١ .

(٤٧) على أن هذا لا يعني عدم قيام خلافات بين بعض زعماء المتصوفة وبعض أمراء المماليك . فالعلاقات النفعية بين الطرفين كانت كفيلة بإيجاد أنواع مختلفة من الصراعات .

(٤٨) أحمد شلبى عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٣٥٨ ، ٣٥٩ . ليلى عبد اللطيف : الإدارة في مصر

في العصر العثمانى ، ص٤٢٠ .

(٤٩) عراقي يوسف : الوجود العثمانى المملوكي في مصر ، ص١٩٤ .

(٥٠) عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثمانى ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد ٣٨ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص١٧٤ ، ١٧٥ . ورأينا هذا يتعارض مع الرأي القائل بأنه لا يوجد تأثير في هذه الفترة للقوة الاقتصادية في صياغة الزعامة الشعبية أو الاسهام في تعيين ملامحها . انظر : عاطف أحمد فؤاد : الزعامة السياسية في مصر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص٨٣ .

(*) ظاهرة الزعامة السياسية هي ظاهرة تتفاعل فيها الأبعاد التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية . وينزع بعض المهتمين بظاهرة الزعامة السياسية نحو التأكيد على الارتباط العضوي بينها وبين ظاهرتي القوة والسلطة في المجتمع . ومن منطق القوة يُعَرِّف البعض الزعيم بأنه "شخص متميز عن الآخرين فيما يملكه من قوة ومكانة ورؤية خاصة ، وفي عدد آخر من سماته الخاصة كالحسم والشجاعة والتكامل والذكاء" . عاطف أحمد فؤاد : الزعامة السياسية في مصر ، ص٢١-٢٣ وغيرها .

(٥١) محمد أنيس ، السيد رجب حراز : التطور السياسي للمجتمع المصري الحديث ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، د . ت .ط ، ص٤١ ، ٤٢ .

(٥٢) عاطف أحمد فؤاد : الزعامة السياسية في مصر ، ص٧٥ ، ٧٦ وغيرها .

(٥٣) برنارد لويس : استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية ، ترجمة : سيد رضوان علي ، الدار السعودية ، ١٩٨٢ ، ص٥٠ .

(٥٤) أحمد بن مصطفي بن خليل (طاش كبرى زاده) : الشقائق النعمانية ، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوى ، رقم ١٥٠ تاريخ ، ص١٩٤ ، ١٩٥ .

(٥٥) المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٩٦ .

(٥٦) الشعراني : البحر المورود ، ص٢٧١ . الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣٣, توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص١٦٣ .

(٥٧) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣٥ .

(٥٨) توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف ، ص١٣٥ .

(٥٩) الشعراني : البحر المورود ، ص١١٤ ، ١١٥ ، ٢٧١ . لطائف المنن ، ص١٢٤ ، ١٢٧ ، ٢٢١ . توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف ، ص١٤٠ ، ١٤١.

(٦٠) ذكر الشعراني في ذلك كلاما هاماً حين كتب "أن في كثرة الأتباع مفاسد عدة . منها تعرُّض من كثرت أتباعه للنفي من بلده بحكم القانون ؛ فان بداية الخارجين من طاعة السلطان الأعظم كذلك ، فيتبع الناس الشيخ في حجة الواعظ والتسليك ، فإذا تم انقيادهم له وصاروا يَفْدُونه بأرواحهم ، جاءهم أبو مرة فزيَّن لهم معارضة السلطان في أحكامه في بلاده وأثاروا الغوغاء ، حتى ربما قتل أحد من جماعة السلطان" . الشعراني : لطائف المنن ، ص٩٠ .

(٦١) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص٢٤٩، الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص٢٤٩ ، ٢٥٠ .
(٦٢) أحمد شلبى بن عبد الغنى : أوضح الإشارات ، ص١١٧ .
(٦٣) حسين الروزنامجي : ترتيب الديار المصرية في العصر العثماني ، ص٣١٥، عبد العزيز الشناوي : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، ج٢ ، ص١٥٠ .
(٦٤) المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص١١٧ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص١١٩ .
(٦٥) من هؤلاء أحمد بن حجر الهيتمي المصري الصوفي (توفي٩٧٤هـ/١٥٦٦م) الذي ألف "الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة" . وكتب في سبب تأليفه "إنى سُئلت قديماً فى تأليف كتاب يبين حقية خلافة الصديق وإمارة ابن الخطاب ، فأجبت إلى ذلك مُسارعة فى خدمة هذا الجناب" . ثم عاد للقول "ثم سُئلت قديماً فى إقرائه فى رمضان سنة خمسين وتسعمائة بالمسجد الحرام لكثرة الشيعة والرافضة ونحوهما الآن بمكة . . فأجبت إلى ذلك رجاء لهداية بعض من زل به قدمه عن أوضح المسالك . ثم سنح لى أن أزيد عليه أضعاف ما فيه وأبين حقيقة خلافة الأئمة الأربعة وفضائلهم ، وما يتبع ذلك مما يليق بقوادمه وخوافيه ، فجاء عنواناً فى فنه حافلاً ، ومطلباً فى حلل الرصانة والتحقيق رافلاً ، ومهنداً قاصماً لحجج المبطلين وأعناق شرار المبتدعة الضالين . . نعوذ بالله من أحوالهم ونسأله السلامة من قبائح أقوالهم وأفعالهم" . أحمد ابن حجر الهيتمى المكي : الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٩٣ ، ص٩ .
(٦٦) بلغ الشيخ زين العابدين البكري في آخر أمره من الجلالة والنفوذ مبلغاً كبيراً حتى خشاه حكام مصر وكانوا يدارونه ويتوقعون رضاه . المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٦١ ، ٦٢ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص١١٢ .
(٦٧) عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٠ ، ٤١ .
(٦٨) أرشيف العقاري : محكمة القسمة العسكرية ، س٦٠ ، م٢٤٩ ، ص١٨٩ ، لسنة ١٠٦٣هـ . وقد تعددت الإشارات إلى هذه الوظائف في وثائق هذه الفترة .
(٦٩) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص١٣٥ .
(٧٠) أحمد شلبى عبد الغنى : أوضح الإشارات ، ص٤٥٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٩ .
(٧١) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٥٨ ، ١٦١ ، ١٦٣ ، ١٦٧ ، ١٧٦ ، ٢١٤ . ج٤ ، ص٢٦٧ . عبد الوهاب بكر : الدولة العثمانية ومصر ، ص١١٢ ، ١٥٦ .
(*) الكيسة : وحدة تعامل نقدي آنذاك ، وكانت تساوى ٥٠٠ قرش ، أو ٢٥٠٠٠ بارة (نصف) . محكمة القسمة العسكرية ، س٦٠ ، م ٢٤٨ ، ص١٨٩ ، ١٨ رمضان ١٠٦٣هـ . عبد الرحمن فهمي : النقود المتداولة أيام الجبرتي ، في : ندوة عبد الرحمن الجبرتي ، ص٥١٤، عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثمانى ، ص٣٩ .
(٧٢) في عهد عبد الحميد الأول (١٧٧٤-١٧٨٩) ، وفي سنة ١١٩٠هـ ، ورد إلى مصر عبد الرازق أفندي

رئيس الكُتّاب "فتداخل معه الشيخ محمد أبو الأنوار السادات واصطحب به ، وأهدى إليه الهدايا واستدعاه وأضافه . وحضر في ذلك العام محمد باشا المعروف بالعزتي والياً على مصر . فأنهى إليه بمعرفة السيد المذكور احتياج زاوية أسلافه للعمارة ، ودعا الباشا لزيارة قبورهم يوم المولد المعتاد السنوي ، وذكر له المقصود ، وأظهر له بعض الخلل وزيّن له ذلك الفعل ، وأنه من تمام الشعائر الإسلامية والمشاهد التي يجب الاعتناء بشأنها والسعي والطواف بحرمها . فأجاب الباشا ووعد بإتمام ذلك ، وكاتب الدولة وورد الأمر باطلاق خمسين كيساً لمصرف العمارة من خزينة مصر ، ثم إنه ـ أي السادات ـ كاتب الدولة بأن ذلك القدر لم يكفي . فأطلقوا له خمسين كيساً أخرى وأتمها" . وذكر على مبارك أن السادات "صرف على العمارة مبلغاً قدره مائة كيس وستة وعشرون كيساً وواحد وعشرون ألف نصف وأربعمائة نصف وخمسون نصف فضة ديوانية ، وأما ما صرفه من ماله أحد وعشرون ألف نصف وأربعمائة وخمسون نصفاً فضة" . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٢٦٦ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٥ ، ص٣١٩ ، ٣٢٠ . محمد توفيق البكري : بيت السادات ، ص١٥ ، ١٦ .

(٧٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٢٦٧ .

(٧٤) المصدر السابق ، ج١ ، ص٥٢ .

(٧٥) عبد الرحمن الجبرتي : مظهر التقديس في ذهاب دولة الفرنسيس ، تحقيق : حسن محمد جوهر ، وعمر الدسوقي ، لجنة البيان العربي ، ط٢ ، ١٩٦٩ ، ص٢٢ . مع الوضع في الاعتبار أن الجبرتي في "مظهر" كان متعاطفاً مع العثمانيين بسبب الاحتلال الفرنسي ، وإن كان هذا الموقف لا يعكس حقيقة موقفه دائماً ، والذي ظهر ناقداً لهم في "عجائب الآثار" . للمزيد ، راجع دراستنا : التركي كآخر في مصر الحديثة حتى أوائل القرن التاسع عشر . . قراءة في أعمال أدبية وتاريخية . بحث في ورشة عمل في جامعة برلين الحرة بألمانيا (١٥-١٧ يوليو ٢٠١١) .

(٧٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢٩٤ ، ٢٩٥ .

(٧٧) محمد بن يوسف جوريجي : مراسلات العلماء إلى بعض أمراء الوقت ، ورقة ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٢ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٩٤ .

(٧٨) جلال يحيى : مصر الحديثة (١٥١٧-١٨٠٥) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، فرع الاسكندرية ، ١٩٨٢ ، ص١٢٧ .

(٧٩) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٣٦ ، ٤٨٥ .

(٨٠) في يوم الخميس ٨ جمادى الآخرة ٩٢٤هـ رسم خاير بك بقراءة ثمان ختمات في مقام الإمام الشافعي ، ومقام الإمام الليث ، ومقام السيدة نفيسة ، ومقام عمر بن الفارض ، ومقام أبي الحسن الدينوري ، ومقام أبى الخير الكليباتي ، والجامع الأزهر ، والمقياس . ورسم بأن يهدوا ثواب ذلك إلى السلطان سليم شاه ، فإنه خرج إلى ملاقاة اسماعيل الصوفي" . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٢٥٨ .

(٨١) لم يف النيل في مسرى سنة ٩٢٦هـ "وكانت أسعار الغلال والبضائع كلها في غاية الارتفاع ، فرسم ملك الأمراء لقضاة القضاة ومشايخ الصوفية بأن يتوجهوا إلى المقياس ويبتهلوا إلى الله تعالى بالدعاء في وفاء النيل ، فتوجه قاضي القضاة الشافعي . . ومن مشايخ الصوفية الشيخ محمد المنير وغيره من مشايخ الصوفية" . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٣٤٨ .

(٨٢) المصدر السابق ، ص٢٨٥ .

(٨٣) من ذلك أن عبد الرازق الترابي "الشيخ الصالح الزاهد" ذهب إلى خاير بك في شفاعة ، فلم يقبلها وأغلظ عليه . الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص١٦٧ . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣٣ .

(٨٤) مثال ذلك أنه "عندما أُشيع بين الناس أن الشيخ أبرك كان يرمي بين خاير بك والأمير قايتباي الدوادار ، فتغير خاطره عليه ووضعه في الحديد ، وقيل ضربه بالمقارع ، وأُشيع أنه قصد أن يشنقه ، لأن الشيخ أبرك كان عنده تحشر زائد في الأكابر" . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٢٥١ .

(٨٥) لما كان الجراكسة وغيرهم يعتقدون في الشيخ أحمد أبو طاقية (توفي٩٢٨هـ/١٥٢١م) ويزورونه ، فقد انتهى أمره بأن وجد ميتاً في حجرته بالمدرسة البندقدارية "وقد دلى لسانه وتمزق بدنه ، وكأنه أكل شيئاً مسموماً" . وبالطبع يجب ألا نستغرب سبب قتله بهذه الطريقة لصالح السلطة ، على أساس أن هذا القتل يتماشى مع القوانين التي وضعتها الدولة للمتصوفة . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٥٥ .

(٨٦) عبد اللطيف الطيباوى : التصوف الإسلامي العربي ، دار العصور للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ص١٢٩ . ولقد تم التركيز على الشعراني لأنه عبر عن سلوك كل أنواع المتصوفة تقريباً ، وكانت له علاقات مع كل المتصوفة والحكام ، وترك عدداً كبيراً من الكتب التي نقل فيها تجربته وتجارب غيره من المتصوفة المعاصرين . كما أن التركيز على شخصية بعينها يجعل في مقدرتنا دراسة الأمور بدقة أكبر .

(٨٧) دار الوثائق مقدمة حجة وقف الأمير خاير بك ، رقم ٢٩٢ ، حجج أمراء وسلاطين ، لسنة ٩٢٧هـ .

(٨٨) الملواني : تحفة الأحباب ، ص١٦٦ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١١٢ . علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٣ ، ص١٠٧ .

(*) عن بعض أوقاف الباشاوات في هذه المرحلة راجع : وقف خاير بك في سنة ٩٢٧هـ ، ووقف داود باشا في سنة ٩٥٤هـ ووقف اسكندر باشا في سنة ٩٦٥/٩٧٥ هـ ، وووقف مصطفي باشا في سنة ٩٧١هـ ومحمود باشا سنة ٩٧٤هـ .

(٨٩) عبد الوهاب الشعراني : تنبيه المغترين أوائل القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر ، مكتبة ومطبعة مصطفي البابى الحلبي وأولاده ، القاهرة ، ١٣٩٠هـ ، ص٦ .

(*) الجوالي : الجزية التي كان يدفعها أهل الذمة للدولة الإسلامية التي يعيشون في ظلها . وقد عُرفت هذه الجزية في العصر المملوكي باسم الجوالي (جمع جالية) وبقي المصطلح مُستعملاً في الإدارة

المصرية في العهد العثماني حتى أُلغيت الكلمة في ٢٣ ربيع الآخر ١٢٧١هـ (١٨٥٤/١٢/١٤) . أحمد السعيد سليمان : تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل ، ص٧٢ .

(٩٠) الملوانى : تحفة الأحباب ، ص١٦٥. أحمد شلبى عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٠٥ .

(٩١) محمد بن عبد المعطي بن علي الإسحاقي : أخبار الأول فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول ، المطبعة العثمانية ، ١٣٠٤هـ ، ص١٥٥ .

(٩٢) كان الشيخ حسن الرومى قد لقى العنف أوخر العصر المملوكي على يد الغوري ومماليكه . فلما تولى خاير بك وعلم بقصته ، أحسن معاملته . أحمد شلبى عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٠١ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٢٧٣ ، ٧٦ .

(٩٣) الملوانى : تحفة الأحباب ، ص١٦٥. مصطفي الصفوي : صفوة الزمان ، ص١٣٤ ، ١٣٥ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٠٧ ، ١٠٨ .

(٩٤) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص١٤٧ .

(٩٥) الملوانى : تحفة الأحباب ، ص١٦٦ ، ١٦٧ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٤ ، ص١١٧ .

(٩٦) مصطفى الصفوي : صفوة الزمان ، ص١٣٦ ، ١٣٧ . أحمد شلبى عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١١٢ ، ١١٣ . الإسحاقي : أخبار الأول ، ص١٥٤ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٤ ، ص١٥٥ .

(٩٧) الإسحاقي : أخبار الأول فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول ، ص١٥٥ .

(٩٨) حمزة عبد العزيز : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٢٢ ، ٣٤ ، ٢٥ .

(٩٩) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٢٦٨ . الإسحاقي : أخبار الأول ، ص١٥٥ .

(١٠٠) والحقيقة أن الظروف الشخصية للحاكم دفعته أحياناً للميل إلى المتصوفة . مثال ذلك خاير بك عندما اشتد عليه المرض سنة ١٩٢٧هـ "صار يذبح الذبائح من الأبقار على أبواب الجوامع الكبار ويتصدق بلحومها على المجاورين بالجوامع والزوايا" . تكرر هذ الموقف إبان خوف خاير من أن يعزله السلطان من منصبه . وعندما أحس بدنو أجله "رسم بإخراج عشرة آلاف أردب قمح من الشونة ، ورسم للمحتسب بأن يفرق ذلك على المجاورين والمزارات والزوايا . . ثم صار يقول للمباشرين الذين شوش عليهم : حاللوني وابروا ذمتي" . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٢٥٨ ، ٣٧٨ . مصطفى الصفوي : صفوة الزمان ، ص١٤٧ . الإسحاقي : أخبار الأول ، ص١٥٦ .

(١٠١) أحمد شلبى عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١١٢ ، ١١٧ .

(١٠٢) تفنن الشعراني في قضاء الحوائج عند ولاة الأمور ، واتبع الكثير من السبل الملتوية وعلمها لغيره من المتصوفة . بل وربط ذلك ربطاً قوياً بالطريق الصوفي . من ذلك قوله "واعلم يا أخي أن أصحاب النوبة في مصر ـ في سنة ٩٦٠هـ ـ سبعون رجلاً ، وهم مفرقون في بيوت الحكام ، فلا يوجد حاكم إلا وعنده واحد منهم وأكثر . فإذا دخلت يا أخي إلى الحاكم في حاجة ، فتوجه بقلبك إلى صاحب النوبة في داره واسأله أن يعطف قلب ذلك الحاكم عليك . . ومن لم يتوجه إليه فربما عارضه في

حاجته عند ذلك الحاكم وقسى قلبه عليه لسوء أدبه" . الشعراني : لطائف المنن ، ص١٥١ ، ١٥٢ .

(١٠٣) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٦٦ ، ١٦٧ . توفيق الطويل : الشعراني ، ص٨٧ ، ٨٨ .

(١٠٤) الشعراني : لطائف المنن ، ص٢٨٢ .

(١٠٥) بالغ البعض في دور المتصوفة ، حتى وصل الأمر للقول بأن "موقف الشعراني في وجه القوة التركية ممثلاً في الولاة والوزراء كان البداية الحقيقة لبناء الشخصية المصرية المستقلة" . في حين اعتبر البعض أن مواقف المتصوفة "أخمدت نار الثورة في قلوب المصريين" . راجع الرأي الأول في : طه عبد الباقي سرور : الشعراني والتصوف ، ص٥٢ . وراجع الرأي الثاني في : توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص١٤٠ .

(١٠٦) المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٦٢ .

(١٠٧) اختلفت الجمعية عن الديوان ، وإن اعترف السلطان نفسه بها ، وفي بعض الأحيان كان هو الذي يأمر بعقدها لحل مشكلة عامة ، وفي أحيان أخرى كان الباشا أو الأمراء هم الذين يشيرون بعقدها . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٣٤٢ . ليلى عبد اللطيف : الإدارة في مصر ، ص١٦٤ .

(١٠٨) عبد الغنى النابلسى : الحقيقة والمجاز ، ص١٨١ .

(١٠٩) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري ، ص٢٣١ . محمد عفيفي : الأوقاف ودورها ، ص٤٣ .

(١١٠) حمزة عبد العزيز : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص١٣٣ .

(١١١) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٣٤ .

(١١٢) يمكن مراجعة نموذج وقف محمد علي باشا لسنة ١٠٢٠هـ ، ووقف حمزة باشا لسنة ١٠٩٩هـ .

(١١٣) المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٦٢ .

(١١٤) أحمد شلبى عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٤٤ . محمد عفيفي : الأوقاف ودورها ، ص٤٣ .

(١١٥) يوسف الملواني : تحفة الأحباب ، ص١٩٩ . الصفوي : صفوة الزمان ، ص١٦٨ ، ١٦٩ . أحمد شلبى عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٥٤ . حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح ، ص٢٣٢ .

(١١٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٣٤ .

(١١٧) مصطفي الصفوي : صفوة الزمان ، ص١٧٧ . أحمد شلبى : أوضح الإشارات ، ص٢٠٦ ، ٢٠٧ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٥ ، ص٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(١١٨) حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٢٥ ، ٢٧ .

(١١٩) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص١١٢ ، ١١٣ .

(١٢٠) الإسحاقي : أخبار الأول فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول ، ص١٦٥ . حمزة عبد العزيز : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، هامش (١) ص٢٣٣ .

(١٢١) المحبي : خلاصة الأثر ، ج٣ ، ص١٣١ ، ١٣٢ .

(١٢٢) ذكر أحمد شلبي "فلما كان ثاني يوم وهو الخميس عشرين رمضان (عام ١٧١٥م-١١١٧هـ) أرسل إلى القاضي والعلماء ونقيب الأشراف وأرباب السجاجيد والصناجق والأغوات والأمراء المتكلمين على الحل والعقد من السبعة أوجاق وعرفهم بعصيان محمد بك وعثمان بك ومخالفتهم لوكيل السلطان وطلب من العلماء أن يعطوه إذناً لمحاربته لهم". أحمد شلبي : مصدر سابق ، ص٢٧٤ .

(١٢٣) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٣١١ ، ٣١٢ . يوسف الملواني : تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب ، ص٣٧١ ، ٣٧٢ .

(١٢٤) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢٥٥ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

(١٢٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٦٨ ، ١٨٩ . ج٢ ، ص٨٦ ، ,٢٦٠ أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٤٤٨ ، ٤٨٤ .

(١٢٦) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٥٧٦ .

(١٢٧) المصدر السابق ، ص٦٢٧ ، ٦٢٩ . ويُقال أن حفاوة علي باشا بالشيخ أحمد البكري كانت لاعتقاده فيه ولرؤية منامية رآها الباشا . غير أن النظرة الموضوعية تدلنا على أن مثل هذه العلاقات لم تكن جزافاً ، بل خضعت أيضاً لأهداف وعلاقات نفعية متبادلة . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٩٨ ، ٢٠٧ .

(١٢٨) ذكر البعض أن مصطفي باشا كان يميل للشيخ البيومي ، وكان يعتقده ويزوره وأنه بشره بمنصب الصدارة العظمى . فلما ولى هذا المنصب بعث إلى مصر ببناء هذه المنشآت . علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٤ ، ص١٤٤ . حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح ، هامش١ ، ص٢٥٢ .

(١٢٩) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٦٩ .

(١٣٠) حمزة عبد العزيز : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٢٧ ، ٢٨ .

(١٣١) قيل "لقد مات هذا القاضي بتدبير الفتن ، وكان سبباً في قتل بعض الصناجق ؛ مثل إسماعيل بيك وجماعته ، وأنه بعد هذا ازداد بغيه وطغيانه في العالم ، وصار لا يبالي بالوزير ولا بالعلماء" . وهنا "كتب العلماء والبكرية والسادات عرضاً بمعرفة الباشا ، وذكروا جهل القاضي وأنه حكم بتطليق المرأة من زوجها على الرغم منه ، وساعدهم الوزير بعرض ثان من عنده . . وسافر العرضين ، فوقعا في يد الوزير ، الذي كافأ القاضي بأربعة أشهر ولف العرضين في داخل الفرمان ، وأرسل ذلك للقاضي . . فاغتم لذلك من الوزير وأهل مصر ولام الوزير" ثم إن الأمر انتهى بأن دس الوزير له السم في الشربات فتوفي في سنة ١٧٢٤م . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٤١٨ .

(١٣٢) تغلغلت البيوت المملوكية في الأوجاقات التي انقسمت فيما بينها بعد تعدد زعاماتها . وبينما تألفت أوجاقات عزبان والمتفرقة والجاويشية والجراكسة والكوملية والتوفكجية ضد أوجاق الانكشارية ، انقسم الأوجاق الواحد على نفسه أحياناً . عراقي يوسف : الوجود العثماني المملوكي ، ص١٠٠-١٠٣ .

(١٣٣) أدت التطورات في أوجاق الانكشارية (١٦٩٧-١٧٠٧م) لبروز شخصية إفرنج أحمد المتنفذة في

الأوجاق ، وظهور أزمة خطيرة بدأت في سنة ١٧٠٧م عندما طالبت ستة أوجاقات (بزعامة العزب- القاسمية) خصومهم (الإنكشارية-الفقارية) بإبطال الحمايات التي يفرضها الأوجاق على الحرفيين والتجار ، وتخليهم عن دار الضرب بالقلعة . استجاب الانكشارية للطلب الأول ، لكنهم رفضوا نقل دار الضرب لما فيه من مساس بكرامتهم . في الوقت نفسه تكونت جبهة معارضة لإفرنج أحمد داخل أوجاق الانكشارية لمحاولته السيطرة على الأوجاق ، مما أدى لنفيه في سنة ١٧٠٧م وعودة معارضيه الثمانية إلى أوجاق الانكشارية بعد أن لجأوا للعزب . وعند عودة إفرنج أحمد إلى القاهرة بعد شهور ، رفض معارضوه عودته ، وتدخل المشايخ لدى الصناجق ، واستقر الرأي على منحه رتبة صنجق . تمكن إفرنج أحمد بذلك من دخول أوجاق الانكشارية سنة ١٧٠٩م لكنه أعاد نفي معارضيه الذين استغلوا انقسام الفقارية وعادوا سنة ١٧١٠م حيث أُلحقوا بأوجاقات السباهية (الجراكسة- الكوملية - التوفكجية) بعد رفض إفرنج إلحاقهم بالإنكشارية . أدى ذلك لتفاقم الأزمة (ديسمبر ١٧١٠- مارس ١٧١١م) في وقت كان الصراع على أشده في أوجاق الانكشارية ، وهدد البعض بالخروج منه إذا لم يتم عزل إفرنج أحمد . إنتهى الأمر بخروج حوالي ٦٠٠ شخص . فشلت محاولات زعيم القاسمية (إيواظ بك) في إنهاء الخلاف لمساندة زعيم الفقارية (أيوب بك) لإفرنج أحمد . وفي سنة ١٧١١م أصبحت الفتنة حرباً شعواء استمرت لأكثر من شهرين وتكونت من ثلاث جولات انتهت بهزيمة إفرنج أحمد . ومن بداية الأزمة حاول المشايخ - من علماء وأرباب سجاجيد وزعماء طرق - الوساطة التي اشترك فيها من المشايخ عبد الله الشبراوي والبكري والسادات وأحمد الخليفي ونقيب الأشراف . يوسف الملواني : تحفة الأحباب ، ص٢٥٤ ، ٢٦٣ ، ٢٩٥ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٣٤ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٥ ، ٦٠ . عراقي يوسف : الوجود العثماني المملوكي ، ص١٠٠- ١١٢ .

(١٣٤) اختص ديوان الروزنامة بجباية الضرائب والإنفاق منها على بعض جهات البر . ومن هنا كان الروزنامجي من كبار الأفندية وبمنزلة نصف بك أو نصف سنجق . وفي حديثه عن صفات من يتولى تلك الوظيفة ، ذكر حسين أفندي "أن يكون ذا فهم وعقل وتدبير ، وأن يكون أميناً لأنه مأذون بقبض الأموال وصرفها ، وذا صناعة في فن الكتابة" . محمد شفيق غربال : مصر عند مفترق الطرق ، السؤال الثامن عشر ، ص٤٨ ، ٤٩ . أحمد السعيد سليمان : تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي ، ص١١٧ ، ١١٨ .

(١٣٥) عبد الرازق إبراهيم عيسى : تاريخ القضاء في مصر العثمانية ١٥١٧-١٧٩٨ ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد ١١٧ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص١٧٨ ، ١٧٩ .

(١٣٦) من ذلك ، وكما حكي الشعراني ، أن يقول النقيب لشيخه في حضور الأمير "إن الباشا أرسل لكم السلام مع شخص من جماعته ، ويقول لكم لا تُخلوه من نظركم ، فإنه في بركتكم . فيسمع ذلك الأمير ، فيحكي ذلك للأمراء ، فيصيرون يترددون إليه" . الشعراني : لطائف المنن ، ص٣٨٠ .

(١٣٧) كان الشيخ أحمد الزاهد يقول لصاحب الحاجة "اذهب إلى الأمير أو المحتسب بأحد من وجوه

الناس وانتظروني هناك ، وكبروا بي عند ذلك الأمير والبردار والنقباء وغيرهم ، وامدحوني جهدكم . فإذا جئت فتلقوني وأكرموني وعضدوا فيَّ من تحت إبطي ، فإن ذلك أسرع في قضاء الحوائج" . الشعراني : البحر المورود ، ص٧٥ ، ٧٦ .

(١٣٨) كتب الشعراني "مما منَّ الله به عليَّ : عدم مبادرتي للإنكار على ولاة أمورنا من أمير أو قاض في تغاليهم في شراء المماليك الصِباح الوجوه ، وعدم سوء الظن بهم ، فإن من شأن الولاة في كل زمان محبة الجمال والتلذذ برؤيتهم لهم في دورهم وملابسهم وخدامهم من غير أن يتعدى ذلك إلى فعل حرام . وقد يحمي الله العبد وهو بين المغاني ، ويوقعه وهو بين العُبّاد" . الشعراني : لطائف المنن ، ص٤٦٨ .

(١٣٩) كتب الشعراني "مما منَّ الله به عليَّ : أدبي مع قضاة هذا الزمان كباراً وصغاراً ، ولا أقول ببطلان أحكامهم في العقود والوثائق ، كما يقع فيه بعضهم . بل أرى عقودهم وأنكحتهم صحيحة أدباً مع أئمة الدين القائلين بصحتها وأدباً مع السلطان الذي ولى أولئك الحكام" . ومن الواضح أن فئة المتصوفة كانت تعترض على هذا الشكل من تحرير العقود والوثائق بسبب إبطال العثمانيين للشهود وللنظم التي كانت مُتبعة قبل ذلك ، وأن الشعراني لم يقف مع هذا الجانب مُجاملة للعثمانيين وممثليهم في حكم مصر . الشعراني : لطائف المنن ، ص٢٢١ . إبن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص١٦٥ ، ١٦٦ وغيرها .

(١٤٠) كان محمد التوزي (توفي٩٣٠هـ/١٥٢٣م) "مع الفقهاء فقيهاً ، ومع الفقراء فقيراً ، ومع العارفين عارفاً ، ومع العامة عامياً . وكان يعتقده أكابر الدولة ويُكرمونه ويهدون إليه الهدايا" . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٩٤ .

(١٤١) هناك الكثير من الأمثلة . فالشيخ محيي الدين الذاكر (توفي٩٦٠هـ/١٥٥٢م) أقبل عليه الأمراء وأكابر الدولة إقبالاً عظيماً ، ونزل نائب مصر لزيارته مرات . أما الشيخ شاهين الجركسي (توفي ٩٥٤هـ/١٥٤٧م) فاشتهر بالصلاح في الدولتين المملوكية والعثمانية ، وكان أمراء مصر وقضاتها وأكابرها يزورونه ويتبركون به . الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص١٥١ ، ٢٦١ .

(١٤٢) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص٨٥ .

(١٤٣) حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٣٠ .

(١٤٤) ابن إياس : بدائع الزهور ، ص٣١٦ .

(١٤٥) ذكر الشعراني أن من نعم الله عليه حماية جميع أوقاف زاويته "من ظلمة الحكام في مصر والريف" فلا يعارضه ولا يعتدي عليه أحد ، مع أنه لا يحمل "مرسوماً من السلطان لحمايته" . الشعراني : لطائف المنن ، ص١٢٨ ، ١٣٨ . الطبقات الكبرى : ج٢ ، ص١٢٠ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص١١٧ .

(١٤٦) المحبي : خلاصة الأثر ، ج٤ ، ص١٤٤ .

(١٤٧) الغزي : الكواكب السائرة : ج١ ، ص ١٨٨ ، ١٨٩ .

(١٤٨) دلّل الشعراني على هذا بقوله "أخذ علينا العهود أن لا نتقرب من الأمراء وأركان الدولة ، إلا لمصلحة ترجع على العبد منهم . وكذلك لا نُقرِّبهم إذا طلبوا القرب إلا بهذا الشرط . وذلك لأن الغالب عليهم أنهم لا يحبون فقير اعتقدوه إلا لمصلحة نفوسهم الدنيوية ، ولا يُطعمونه لُقمة أو يكسونه جبة ، إلا وتحتها كذا كذا بلية . وأقل ما هناك أنهم يطلبون من ذلك الفقير رد البلايا والمقدورات النازلة عليهم من سوء أعمالهم مع عوجهم وظلمهم للعباد ليلاً ونهاراً ، ويقولون للفقير : ياسيدي الشيخ الحملة عليك . فيتنحى لذلك ويدخل في الحملة مُعارضاً للأقدار الإلهية ، فإما أن يقبل وإما يرجع البلاء عليه عقوبة له" . الشعراني : البحر المورود ، ص١٩٧ .

(١٤٩) على سبيل المثال تشفع الشعراني في الأمير جانم الحمزاوي ، والأمير محيي الدين بن أبي أصبع دفتردار مصر (توفي٩٤٢هـ/١٥٣٥م) ، وفي القاضي محيي الدين عبد القادر الأرزيكي . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٩ . الغزي : الكواكب السائرة ج٢ ، ص٩٥، ٢٤٩ . توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف ، ص٢٢ ، ٢٣ . التصوف في مصر ، ص١٣٥ . طه عبد الباقي سرور : الشعراني ، ص٢٣٥ .

(١٥٠) من ذلك أن الشعراني قام "بتعليم الأدب للأمراء إذا اجتمع بهم عند تعيُّن ذلك عليه" . الشعراني : لطائف المنن ، ص٢٠٨ .

(١٥١) الشعراني : تنبيه المغترين ، ص٦ ، ١٠ . لطائف المنن ، ص١٥٣ ، ٢٢٣ .

(١٥٢) من مظاهر ضعف سلطة الدولة العثمانية في مصر دخول العنصر المحلي (من أشراف ، وأبناء شيوخ ، وعلماء ، وأصحاب حرف ، وتجار) في الأوجاقات . بدأ ذلك كما تدل الوثائق منذ الربع الأخير من القرن السادس عشر ، واستمر قائماً خلال القرن السابع عشر في سائر الأوجاقات ، وتزايدت درجة الإقبال عليه من جانب كافة العناصر المحلية رغم تحريم قانون نامة مصر لهذا الاتجاه على غير العثمانيين . عراقي يوسف : الوجود العثماني المملوكي في مصر ، ص٥٣ .

(١٥٣) نعتقد أن استعمال مصطلح "شيوخ" أو "مشايخ" هو الاستعمال الأمثل في هذه الفترة ، بحيث يحتوي المصطلح في داخله فئة العلماء أيضاً ـ وبعضهم من داخل الأزهر ـ لأن كل عالم في هذا الوقت كان شيخاً ، في حين لم يكن كل شيخ عالم . وبالتالي فإن هذا المصطلح يجمع اللقبين في داخله .

(١٥٤) عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص١٨١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٩ ، ٢٣٥ ، ٢٥٤ ، ٢٩٥ .

(١٥٥) عن انتشار التصوف بين الموظفين العثمانيين : محكمة باب الشعرية ، س٦٣١ ، م١٠٨ ، لسنة ١١٢١هـ ، حيث ورد" بحضرة فريد أبناء الأفاضل الكرام ، الفاضل الهُمام ، ثقة حكام الإسلام العظام ، مُربي المريدين ، نظام الدين الشيخ ناصر الدين مصطفي بن المرحوم الشيخ شرف الدين القصروي ، من أعيان السادة الكُتَّاب بالباب العالي والديوان ، وشيخ الأحمدية السلامية كوالده وجده حالاً" . وكثيراً ما أُضيفت مثل تلك الافتتاحيات الدالة على تصوف موظفي الديوان أو الدولة العثمانية في مصر .

(١٥٦) لم يحاول السلطان سليم تعقب المماليك والقضاء عليهم ، واكتفي بهزيمتهم وضياع سلطانهم ، وقرر الاحتفاظ بهم كعنصر من عناصر الإدارة في البلاد ، بل وأصدر أوامره بعدم التعرض لهم ولأملاكهم ، والاستمرار في صرف مرتباتهم ، فبقوا مُتمتعين بمكانة مهمة بعد أن اعترفوا بسلطة الباب العالي ودفعوا الضريبة . وقد تم تقسيم مصر إلى ٢٤ مديرية لكل منها حاكم أو بك ، وتم اختيار البكوات من بين صفوف المماليك ، وعُهد إليهم بمهمة جذب العرب إلى صفهم ، والإشراف على السياسة الداخلية . لكن مكانة ومهام المماليك تغيرت بعد ذلك . حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٤٣ ، ٢٥٢ .

Herbin; Cenquestes des France en Egypt, p.85.

(١٥٧) راجع على سبيل المثال أوقاف الزيني أصلان الناصري لسنة ٩٦٣هـ ، والأمير جان بلاط لسنة ٩٨٦هـ ، والسيفي بيبرس بن عبد الله لسنة ٩٥٠هـ ، والجمالي يوسف بن يوسف لسنة ٩٤٩هـ .

(١٥٨) على سبيل المثال فإن الأمير حسن بك سنجق "أمين الشون" أحب الشعراني حتى كان لا يُفارقه ، فعتب عليه الشعراني ذلك لأن فيه استخفاف بأمر الرعية "فمضى الأمير إلى داره وأعتق عبيده وحبس أملاكه وقفاً على وجوه الخير" واستبقى من ذلك كله رخام بيت من بيوته ومبلغاً من المال يكفي لإقامة ضريح ومزار للشعراني ، وأقبل على شيخه فقيراً مُتجرداً سالكاً على يديه ، حتى أصبح من أصحابه . الشعراني : لطائف المنن ، ص٢٠٨ ، ٢٣٦ ، ٤٢٨ . توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف ، ص٢٤ .

(١٥٩) أحمد الرشيدي : حُسن الصفا والابتهاج بذكر من ولي إمارة الحاج ، تحقيق : ليلى عبد اللطيف ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ،١٩٨٠ ، ص١٦٤ . مصطفي الصفوي : صفوة الزمان ، ص١٤٦ ، ١٤٧ . ويُقال أنه في هذا العام نزل الحاج الشامي في منزلة الحاج المصري على غير المُعتاد ، فأراد مصطفي بك ـ أمير الحاج ـ أن ينزل دونه بالقوة ، فأشار الشيخ البكري عليه أن ينزل بعده ويتجاوز إلى فوق ، فامتثل . وحدث أن سقطت الأمطار الغزيرة وانحدرت السيول حتى غرق الحاج الشامي وذهبت أموالهم وأحمالهم في الأودية ، وسلم الحاج المصري ، وكانت تلك ـ كما رأوا آنذاك ـ كرامة من كرامات البكري .

(١٦٠) القائمقام : هو الوكيل أو النائب . وكان هناك قائمقام الباشا ، وقائمقام المُلتزم . إلخ .

(١٦١) الولايات الخمس الكبرى آنذاك هي : جرجا ، والشرقية ، والغربية ، والمنوفية ، والبحيرة .

(١٦٢) الصنجقية : كلمة تركية ، وكانت من أسمى الرتب في العصر العثماني ، بعد أن أمر السلطان سليم بأن يكون بمصر ٢٤ صنجقاً . كانت الصنجقية تؤهل حاملها لشغل الوظائف الكبيرة كالدفتردارية وإمارة الحج وحكم الأقاليم الإدارية وقيادة الخزينة السنوية المُرسلة إلى استانبول . ليلى عبد اللطيف : الصعيد في عهد شيخ العرب همام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، هامش١ ، ص٦١ .

(١٦٣) الكاشف : مأخوذة من الفعل كشف . وبعد قرن من الاحتلال العثماني استُخدم اللقب لأشخاص

كانوا يُديرون أكثر من مُقاطعة في بعض النواحي . ومع القرن السابع عشر وإدخال نظام الالتزام ، حل الملتزمون محل الكُشّاف وأصبح لقب كاشف يُطلق على حكام الأقاليم الصغرى ، وعلى الوكلاء الصغار الذين لا يديرون قرى الكشوفية . ليلى عبد اللطيف : الصعيد في عهد شيخ العرب همام ، ص٦٢ .

(١٦٤) ألغى الحكم العثماني نظام الإقطاع العسكري المملوكي . و في سنة ٩٣١هـ/١٥٢٤م أقر "قانون نامة مصر" نظام المقاطعات/الأمانات "الذي جعل كل قرية ، أو عدة قرى متقاربة ، تُكوِّن وحدة إدارية ومالية "مُقاطعة/أمانة" ، وعليها عامل مسئول عن المال الأميري/الميري المقرر على المقاطعة ، وهو في الوقت نفسه "مفتش أفندي" مهمته الإشراف على الأرض القابلة للزراعة ، ويتلقى راتباً من الخزينة المركزية . ومن ثم قام ذلك "العامل" بعمل المُلتزم قبل قيام نظام الالتزام ، وإن لم يكن مثل المُلتزم . فهو ليس له أرض أوسية أو غيرها من الحقوق التي أصبحت للملتزم ، وإنما مجرد موظف مسئول أمام الروزنامة ، يتقاضى أجراً على عمله شأنه شأن بقية موظفي النظام . على أن هذا النظام لم ينجح في إدارة الأرض على الوجه الذي كان يراد له لعدة أسباب منها أن الموظفين الذين طبقوا هذا النظام لم يعبأوا بنصوص القانون ، بالإضافة إلى تعسف وكلائهم في مُعاملة الفلاحين وإرهاقهم . هكذا لم يكن هذا النظام هو الأمثل لإدارة الأرض . فعجز المفتشين ، وعدم إحكامهم الرقابة على مناطق مقاطعاتهم واتباعهم أساليب غير مشروعة لزيادة محصلاتهم وتعيينهم وكلاء لهم تعسفوا في معاملاتهم للفلاحين . . كلها أمور أثبتت فشل إدارة الأرض بهذا الأسلوب . ورغم محاولات مقصود باشا لإصلاح نظام المقاطعات (حوالي سنة١٠٣٣هـ/ ١٦٢٣م) فإن تعديلاته المالية والادارية لم تكن ذات فائدة كبيرة ، وانتهى الأمر بإلغائه في حوالي سنة ١٠٥٩هـ/١٦٥٨م وإقامة نظام الالتزام الذي نجح في البداية في إدارة الأرض ، وضمن للإدارة جباية الأموال المقررة بمختلف أنواعها . لكن هذا النجاح كان لأمد غير طويل وسرعان ما أعلن إفلاسه وكثرت عمليات إسقاط الالتزامات (أي التنازل عنها) واضطرت الروزنامة لإنشاء سجلات خاصة بعمليات الإسقاط ، وأصبح نظام الالتزام مشكلة تهدد الإدارة ذاتها ، بالإضافة إلى إرهاق كاهل أهل الريف ومنح الملتزمين حقوقاً وامتيازات تكاد تشبه الحقوق المتعلقة بالملكية الخاصة . وبعد أن كان الامتياز يمنح لجباية الضرائب لسنة واحدة ، أصبح يمنح لمدى العمر . ومع استمرار التدهور في السلطة المركزية في القاهرة واستنبول ، أصبح الالتزام يورث ويمكن التنازل عنه للغير . محمد أنيس ، السيد رجب حراز : التطور السياسي للمجتمع المصري ، ص٥٨ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص٩٥ ، ١٣٠ . عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٨٥-٩٢ ، ١٤٣ . فصول من تاريخ مصر ، ص٥٠ ، ٥١ . هيلين ريفلين : الاقتصاد والإدارة في مصر ، ص٤٢ .

(١٦٥) البيورلدي : فعل ماض مبني للمجهول من المصدر التركي بيورمق بمعنى أن يأمر . ومعنى بيورلدي : أمر بـ . وقد تحولت الصيغة الفعلية إلى الصيغة الإسمية ، وصارت علماً على الأمر

الهمايوني الصادر من الصدر الأعظم أو من أحد الولاة . وقد طبق المعنى الأخير في مصر . أحمد السعيد سليمان : تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل ، ص٤٩ ، ٥٠ .

(١٦٦) إبراهيم بن أبي بكر الصوالحي : تراجم الصواعق ، ص٤-٦ .

(١٦٧) عبد الوهاب بكر : الدولة العثمانية ومصر ، ص١٩ .

(١٦٨) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٤٢ ، ١٤٣ .

(١٦٩) على سبيل المثال قام الأمير محمد "أمير الصعيد" بإعطاء الشيخ على ابن المقبول (توفي١٠٩٥هـ/ ١٦٨٣م) مركباً بألفي قرش "على حسب التيسير" . المحبي : خلاصة الأثر ، ج٣ ، ص١٣٠ ، ١٣١ .

(١٧٠) ومنها أوقاف سليمان بك (١٠٥٨هـ) ، وأوقاف أحمد حسين متفرقة (١٠٧٢هـ) ، وأوقاف الأمير عابدين جاويش (١٠٨٤هـ) ، وأوقاف الأمير إسماعيل مغلوي (١٠٦٩هـ) ، وأوقاف رضوان بك الفقاري (١٠٣٧هـ) ، وأوقاف الأمير أحمد جاويش (١٠٦١هـ) ، وأوقاف الأمير سليمان جاويش (١٠٤٦هـ) ، وتوجد وثائقها في أرشيفي وزارة الأوقاف ودار الوثائق .

(١٧١) عراقي يوسف : الوجود العثمانى المملوكي في مصر ، ص٤١٩ .

(١٧٢) عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨١ ، ٢٨١ .

(١٧٣) حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٣٠-٣٢ .

(١٧٤) عراقي يوسف : الوجود العثمانى المملوكي في مصر ، ص٤٩ .

(١٧٥) صبحي وحيدة : في أصول المسألة المصرية ، ص١١٢ ، ١١٣ . والحقيقة أن هذه الصراعات أثرت تأثيراً سيئاً على الرعية ، خاصة في مدينة القاهرة . وذكر أحد المعاصرين "كانت مدينة القاهرة في أواخر القرن الثامن عشر كالمرأة الجميلة الحسناء التي لها أزواج لا يُحصون كثرة ، وكانت كل حارة وسوق في حكم الذي كان يسكن فيه . فكل من كان ساكناً في خط من خطط مصر فهو حاكم ذلك المحل ، بحيث لا يقدر المحتسب يحكم فيه ولا يتكلم على من يبيع . . بل كان أمرهم في الحكم والبلص والظلم لذلك الأمير وأتباعه" . خليل بن أحمد الرجبي الشافعي : تاريخ في شأن الوزير محمد علي باشا ، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوي بسوهاج ، رقم ١٠٥ ، تاريخ ، ورقة ٧ .

(١٧٦) جلال يحيى : مصر الحديثة ، ص٣١٣ ، ٣١٤ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب ، ص١٤٤ .

(١٧٧) تغطي الفترة الأولى فترة سيطرة إبراهيم باشا (١٧١١-١٧١٩م) والثانية (١٧١٩-١٧٣٠م) وهى فترة سيطرة إسماعيل بك وجركس بك ، حيث حدثت حرب أهلية بين الزعيمين . أما الثالثة (١٧٣٠-١٧٤٣م) فظهرت فيها شخصية عثمان كتخدا الانكشارية . والرابعة (١٧٤٤-١٧٥٤م) ظهرت فيها شخصية إبراهيم كتخدا الانكشارية . أما الخامسة (١٧٥٥-١٧٢٢م) ففترة ظهور علي بك على مسرح الأحداث ومحاولته الاستقلال بمصر . أما السادسة (١٧٧٢-١٧٧٥م) فتمثل فترة سيطرة محمد بك أبو الذهب ومراد بك (١٧٧٥-١٧٩٨م) واستمرت حتى الاحتلال الفرنسي ، وتخللتها حملة حسن باشا على مصر . الرجبي : تاريخ في شأن الوزير محمد علي ، ورقة٦ . حسن

عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٧٩ ، ٢٨٤ . عبد الوهاب بكر : الدولة العثمانية ومصر ، ص١١١ .

(١٧٨) جمع الباب العالي الكثير من الهدايا والرشاوي من كل فريق لمساندته . تراوحت المبالغ السنوية بين ٢٠ و١٠٠ مليون بارة بين أعوام ١٦٤٨ و١٧٩٥م . وعندما أحس الباب العالي أن بمقدوره الضرب على أيدي المماليك ، أرسل حملة حسن باشا لتأديبهم وإعادة مصر ولاية عثمانية كما كانت . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢٢٩ ، ٢٣٠ . ج٢ ، ص٥٧ ، ٢٢٣ ، ٢٣١ . السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٣٤ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٤٥ .

(١٧٩) صلاح عيسى : منهج الجبرتي في رؤية الظواهر التاريخية ، ص١٤٩ .

(١٨٠) طاهر عبد الحكيم : الشخصية الوطنية المصرية ، ص١١٠ .

(١٨١) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٠ ، ١١ .

(١٨٢) عفاف لطفي السيد : الأسس الاجتماعية والاقتصادية للعلماء في القرن الثامن عشر ، أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة ، ج٢ ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص٨٥٢ .

(١٨٣) الملواني : تحفة الأحباب ، ص٣٧٣ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٤٧٦ ، ٤٧٧ .

(١٨٤) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٦٦-١٧٦ ، ٢٠٣ . ج٤ ، ص,٢٦٧ محمد توفيق البكري : بيت السادات الوفائية ، ص١٦ .

(*) الخشداش في اللغة التركية : هو المملوك الذي ينشأ مع مملوك غيره في خدمة سيد واحد من المماليك ، وهما أخوا ولاء له . ويرتبط المماليك في هذه العلاقة برابطة الزمالة التي تبقى حتى بعد عتقهم وخروجهم للحياة العسكرية . أحمد السعيد سليمان : تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي ، ص٨٧ . عراقي يوسف : العثماني المملوكي في مصر ، ص٤٠ ، ٤١ .

(١٨٥) محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج٢ ، ص١٢٥ .

(١٨٦) الجبرتي : عجائب ، ج٢ ، ص١٣٥ ، ١٦٦ . عبد الوهاب بكر : الدولة العثمانية ومصر ، ص١٧٨ .

(١٨٧) الجبرتي : عجائب ، ج١ ، ص١٦٨ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٤٤٨ ، ٤٥٠ .

(١٨٨) راجع في هذا الخصوص على سبيل المثال وثائق الوقف الموجودة بأرشيف وزارة الأوقاف مثل وثيقة وقف الأمير حسن كاشف ابن عبد الله لسنة ١٧٩٣م/١٢٠٨هـ ، ووثيقة وقف الأمير رضوان أغا الرزاز لسنة ١٧٥٥م/ ١١٦٩هـ ، ووثيقة وقف سليمان أغا لسنة ١٧٩١م/١٢٠٦هـ .

(١٨٩) حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٣٠ ، ٣١ .

(١٩٠) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص ١٥٩ .

(١٩١) الصفوي : صفوة الزمان ، ص١٩٤ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٣٣ .

(١٩٢) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢٢١ ،٥٠١ . سعاد ماهر : أهم الآثار الإسلامية التي جاء

ذكرها في كتاب عجائب الآثار، بحث في ندوة عبد الرحمن الجبرتي، ص٥٢٥ .

(١٩٣) الجبرتي : عجائب الآثار، ج١، ص١٤٤، ١٤٥ . ج٢، ص٧-٩ . على مبارك : الخطط التوفيقية، ج٤، ص١٠٥ . سعاد ماهر : أهم الآثار الإسلامية، ص٥٣٤-٥٣٨ .

(١٩٤) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات، ص ٣٦٧ . الجبرتي : عجائب الآثار، ج٢، ص ٣٦٧ .

(١٩٥) الملواني : تحفة الأحباب، ص٢٥٤، ٣٠٥ .

(١٩٦) الجبرتي : عجائب الآثار، ج١، ص٥٤٤، ٥٥٤ . ج٢، ص٩٥، ١٢١، ٢٢١، ٣٩٣,

(١٩٧) أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية، س٦٣١، مادة ٧، ص٣٠٢، ١١٢٠هـ .

(١٩٨) الجبرتي : عجائب الآثار، ج١، ص٢٨٧، ٥١٣، ٥١٨، ٥١٩ . ج٢، ص٣٧، ١٣٥، ١٣٦ .

(١٩٩) صلاح عيسى : منهج الجبرتي في رؤية الظواهر التاريخية، ص١٥١ .

(٢٠٠) كانت المطالب التي تقدم بها المشايخ محددة في الأصل بمصالحهم، ثم اتسعت لتتضمن تجنيد العامة خلفهم، فأصبحت "إقامة العدل ورفع الظلم والجور وإقامة الشرع وإبطال الحوادث والمكوسات" . وفي مواجهة الإثارة الجماهيرية التي قادها المشايخ اضطر المماليك للخضوع، وأرسلوا يطلبون المشايخ للمفاوضة . وهنا بدأوا ينفردون بالأمر "فتوجهوا وحدهم، ومنعوا العامة من السعي خلفهم" . غير أن هذه الخطوة لم تكن النهائية . فقد رفض الأمراء دفع المنكسر من جامكية المشايخ ـ أو مرتباتهم ـ فاستمرت الثورة ليلة أخرى، ثم انحط الأمر على دفع جامكية تلك السنة وحدها، وعلى أقساط ثلاثة . وحوادث (الثورة) بهذا المعنى تؤكد أنها لم تكن ضد تحالف المشايخ والمماليك، وأن الخلافات كانت على توزيع أنصبة الحلفاء وليس على مصلحة العامة . الجبرتي : عجائب الآثار، ج٢، ص٣٨٨، ٣٨٩ . صلاح عيسى : منهج الجبرتي في رؤية الظواهر التاريخية، ص١٥١ .

الفصل الرابع
مصادر القوة الاقتصادية للمتصوفة

ألمّ الضعف الاقتصادي بمصر في أواخر العصر المملوكي بسبب تفكك الإقطاعات العسكرية ، وانعدام الأمن ، وتحول معظم التجارة العابرة إلى طريق التجارة الجديد ، وتدهور أدوات الإنتاج ، مما أدى لنضوب كبير في موارد الخزينة ، خاصة مع زيادة الأعباء العسكرية للمماليك ، لتعدد الأخطار التي واجهتها الدولة المملوكية ، ومن ثم تعدد جبهات القتال جنوباً (مع البرتغاليين) وشرقاً (بسبب المناوشات بين المماليك وشاه سوار أحد أمراء التركمان في سنة ٨٧٢هـ/١٤٦٧م ، وبين المماليك وبين على بن دولات الذي هاجم الحدود الشمالية الشرقية في سنة ٨٨٨هـ/١٤٨٣م ، ثم بسبب ظهور الخطر العثماني) . كما ظهرت الأخطار في الجبهة الشمالية بسبب تعرض سواحل مصر لهجمات الإفرنج الذين دأبوا وقراصنتهم على مهاجمة السواحل المصرية الشمالية . ولقد تركت تلك الظروف آثارها السلبية على الاقتصاد المصري ، وزادت من حاجة المماليك إلى الأموال للإنفاق على إعداد "التجاريد" والجيوش لردع الاعتداءات . وبطبيعة الحال أدى ذلك للمزيد من الضغط على المجتمع المصري ، مما أثر على مستوى معيشته وتطوره[١] .

كانت المدن المصرية ، خاصة القاهرة ومدن الثغور ، قبل سنة ١٤٩٨م عامرة بالأنشطة التجارية ، وخاصة "تجارة الكارم" . ومع تحول طريق التجارة ، وفُقدان المماليك لجزء كبير من المكوس التي كانوا يفرضونها على السلع التجارية في المدينة المصرية ، بدأ الاضمحلال يسود السوق المصرية ، وأُغلقت الكثير من المتاجر الكبيرة في الأسواق التجارية التي كانت تعتمد على السلع الآتية من الشرق . كما تأثر الريف بعد أن أصبح معظم اعتماد أصحاب الإقطاعات من الأمراء المماليك مُنصباً على الضرائب التي يجبونها من الفلاحين ، فاضطروا للمغالاة في فرضها ، مما أرهق الفلاحين ، حتى اضطر بعضهم إلى هجرة قراهم[٢] .

وبعد احتلال العثمانيين لمصر ، لم يتدخلوا بصورة جدية لضرب المعاقل البرتغالية

في الهند ومنطقة الخليج العربي إلا بعد مرور حوالي ثلث قرن ، فشاركوا في استمرار الركود الاقتصادي ، خاصة بعد أن حولوا البحر الأحمر إلى "بحيرة إسلامية" لا يحق للسفن غير الإسلامية أن تسير فيها إلا لمناطق معينة(٣) . ورغم سير العثمانيين على نظام ضرائبي وصفه البعض بأنه "مُخفَّف إلى حد ما" ، فإن تصورهم لمهمة الدولة أدى لزيادة الانهيار الاقتصادي الذي حلَّ بمصر والشرق . لقد تقاعست الإدارة العثمانية عن تنفيذ مشروعات عامة جديدة ، أو المحافظة على المرافق العامة القديمة ، مما أدى لنوع من الركود في الحياة الاقتصادية ، كان من مظاهره عدم صلاحية مساحات واسعة من الأرض للزراعة بسبب الاهمال الذي تعرضت له ، مما أدى لزيادة معاناة المصريين ، بل ولتناقص أعدادهم(٤) .

ومع أن العثمانيين لم يضعوا قيوداً على حركة السكان وأساليب ممارستهم لأنشطتهم ، وهو ما انعكس إيجاباً على السوق المصرية ، فعاودت فئة التجار نشاطها بالتدريج ووسعت دائرته داخلياً وخارجياً ، حتى وصل لدرجة مهمة منذ نهاية القرن السادس عشر . . رغم ذلك فإن توسيع التجار والأثرياء لدائرة استثماراتهم في التزام الأراضي الزراعية ، على سبيل المثال ، ترك أثراً سيئاً على الريف وأهله ، حيث غالى الملتزمون وموظفو الإدارة في فرض الضرائب ، فأُرهق الفلاح بكثرة الأعباء المالية المطلوبة منه . وإذا كان الوضع السابق أدى لاستقرار الأوضاع الاقتصادية في المدينة بعض الشيء ، فإنه ساعد على خلق التدهور الاقتصادي الذي شهدته مصر في نهاية القرن الثامن عشر بشكل خاص(٥) لاسيما مع التراجع النسبي في أحوال الزراعة والصناعة ووسائل الإنتاج ، وتعدد أنواع النقد المتداول وتغيُّر قيمته باستمرار ، وارتباطه بالنقدين العثماني والأوربي ، وكثرة انخفاض النيل ، وانتشار المجاعات والأوبئة ، وكثرة الوفيات ، وعودة سيطرة المماليك على مصر لضعف الحكم العثماني ، وارتباط السيطرة المملوكية بحروبهم البينية من أجل السلطة والزعامة ، مما أدى إلى اختلال الأمن . ولقد أدى هذا كله إلى عرقلة النشاط الاقتصادي(٦) .

والسؤال الآن : ما الدور الذي لعبه المتصوفة في النواحي الاقتصادية (الزراعية والتجارية والصناعية)؟ . إن الاجابة على هذا السؤال ، ودراسة المصادر الأخرى التي

اعتمد عليها المتصوفة في معيشتهم ، وتوضيح حقيقة إيجابية أو سلبية هذا الدور . . هي القضايا التي سيعالجها هذا الفصل . في البداية لابد من مناقشة قضية العمل عند المتصوفة ، تلك القضية التي ترددت كثيراً في كتابات شيوخهم في القرن السادس عشر الميلادي ، على سبيل المثال ، ومنهم الشيخ علي الخوّاص ، والشيخ المتبولي ، والشيخ أفضل الدين ، والشيخ الشعراني . والحقيقة أن الباحث لموقف المتصوفة من العمل والتكسُّب والاحتراف بحرفة معينة تعترضه مجموعة من التناقضات ، ليس فقط في آراء المتصوفة بوجه عام ، ولكن في آراء الشخص الواحد . ويمكن القول أن آراء المتصوفة تأرجحت ما بين موقفين .

أما الموقف الأول : فهو الموقف الرافض للعمل والاحتراف بحرفة معينة . كان هذا الموقف امتداداً لآراء بعض متصوفة العصر المملوكي ، خاصة الدراويش والمجاذيب وذوي النظرة الضيقة من المتصوفة العاطلين الذين جُبلوا على البطالة ، ورأوا في العمل والتكسب خروجاً على الأدب مع الله . ظهر هذا في كلام بعضهم ، وها هو أحدهم وقد كتب :-

ولا يليق بالفقير طلب	رزق ولا يفيده ما يطلب
إن كان ما يطلبه له فلا	يكن هلوعاً أحمقاً مستعجلاً
فلا يهتم عاقل بالرزق	والله قد ضمن رزق الخلق
أو لم يكن له فما هذا الطلب	إلا من الجهل وسوء الأدب
ومن يكون بالرزق ذو اهتمام	فإنه لله ذو اتهام
وترك الاشتغال بالكسب	وسائر الحرف والتسبب
لمن له بالله شغل أجمل	ومن على سيده يتكل[٧]

غذى هذا الاتجاه آنذاك موقف الحكام والمحكومين من المتصوفة ، واعتبارهم أن الأصل عدم اشتغالهم بالأمور الدنيوية[٨] . هذا بالإضافة إلى أن نظام الوقف بأوضاعه وظروفه كان مدعاة للبطالة والبُعد عن الحياة الجادة العاملة[٩] . ومن أمثلة هذا النوع من المشايخ : عبد الوهاب المصري (توفي٩٢٣هـ/١٥١٦م)[١٠] وزكريا الأنصارى (توفي ٩٢٥هـ/ ١٥١٩م)[١١] وعلي المرصفي ، وأبو السعود الجارحي ، ونور الدين الشوني ،

وأضرابهم ممن اعتمدوا في معيشتهم على ما فتح الله به عليهم من غير عمل أو حرفة[١٢] . وفي هذا الإطار كان التصوف يمثل استخفافاً بمطالب الحياة الدنيا ، وإنذاراً بركود الحياة العملية . كان هذا هو حال كثير من صوفية القرن السادس عشر الميلادي ، الذين آثروا البطالة على العمل ، بحجة انقطاعهم لله وتفرغهم لعبادته . بل كان الفقير إذا نزع لاحتراف عمل يقتات من ورائه ، امتدت إلى زهده الظنون ونالت من سُمعته الألسُن[١٣] .

أما الموقف الثاني : فاتجه أصحابه للجمع بين العبادة والعمل ، وإن شابت التناقضات هذا الرأي في الموقف من العمل . وعلى رأس هذا الاتجاه يأتي الشعراني وشيوخه (مثل إبراهيم المتبولي ، وعلي الخوّاص ، وأفضل الدين)[١٤] . ومن هنا مدح الشعراني أهل الصنائع والحرف ، وكثيراً ما ردّد مقولة الشيخ علي الخوّاص بأن السوقة وأهل الصنائع والحرف أعظم درجة عند الله وأنفع من المجاذيب "لقيامهم في الأسباب وكثرة خوفهم من الله تعالى" [١٥] بل وجعل من منن الله عليه حثّه كل من يجتمع عليه من الإخوان "على الاشتغال بالحرف قبل اجتماعهم به" ، كما كثُرت شكاياته من عدم إدراك متصوفة عصره لأهمية العمل وفوائده[١٦] . ومع تشجيع الشعراني الاحتراف بحرفة معينة ، فإنه كثيراً ما أورد ما يناقض ذلك!! . على سبيل المثال ، ذكر أنه سأل شيخه علي الخوّاص عما إذا كان يعمل بحرفة أم لا؟ فأجابه "لا تختر مع الله شيئاً إلا مع إستئذانه وإذنه لك ، فإن رزق العبد في طلب مرزوقه دائر ، والعبد في طلب رزقه حائر ، وبسكون أحدهما يتحرك الآخر ، فلا يُقال السعي أفضل مُطلقاً ولا ترك السعي أفضل مُطلقاً" . بعدها كرّر الشعراني كلام شيخه ، حيث قسّم الرزق إلى قسمين : "رزق يأتي إلينا ، ورزق نأتي إليه"[١٧] .

ومع أن هذا الأمر لا غُبار عليه ويتفق مع ما تقول به الشريعة الإسلامية ، فإن المشكلة كانت تكمن في فهم وإدراك المتصوف لكيفية مجئ الرزق إليه ، وهل يسعى في سبيل الحصول عليه أم لا؟ . ولما كانت طبيعة تكوين المتصوفة آنذاك تميل إلى الاتكالية ، فقد إرتكن بعضهم لعدم السعي ، خاصة في حالة إمكانية الاعتماد على الأوقاف .

ومع ذلك فإن سوء الأوضاع المادية للأوقاف في نهاية العصر المماليكي وأوائل العصر العثماني لسوء الأوضاع الاقتصادية في مصر بشكل عام(١٨) وكثرة اعتداءات السلاطين عليها في العصر المماليكي ، وتكرر "ضبط" العثمانيين لها . . كل هذا ترك تأثيره على المتصوفة لاعتمادهم على الأوقاف بشكل كبير ، فاضطروا للاتجاه إلى سبل أخرى للرزق . ولعل في هذا نجد تفسيراً لتلك الآراء التي أيَّدت عمل المتصوفة ، بل وبدء اتجاههم للعمل بشكل أكبر ، مقارنة بما كان قبل ذلك .

لقد أيَّد الشعراني العمل أحياناً . وإذا تركنا تشدقاته الصوفية ، واعتمدنا على الواقع الذي عاصره وعاشه . . استطعنا العثور على أسباب حقيقية لهذا التأييد ، حيث ذكر في إحدى مؤلفاته أن العهود أخذت على المتصوفة أن يُعلِّموا أولادهم الحرف والصنائع إذا بلغ عمرهم عشر سنوات ، لأن الظروف تغيرت "وقد كان الناس في الزمن الماضي يُكرمون حملة القرآن والعلم ويرتبون لهم المرتبات ، ويقولون لهم : اشتغلوا بالقرآن والعلم ونحن نكفيكم جميع ما تحتاجون إليه . فصار الفقيه اليوم لا تحصل له اللقمة حتى يذوب قلبه من النصب والحيل ، فتعلُّم الحرفة الآن للفقيه من أبرك المصالح ولو كانت دنيئة ، فهو أولى من التعرض لسؤال الناس بالحال والمقال"(١٩) . وهكذا فإن الظروف الاقتصادية الصعبة في القرن السادس عشر هي التي أدت ببعض متصوفة لاحتراف بعض الحرف . وقد زاد الأمر في القرنين التاليين ، حتى ذكر "كلوت بك" أن معظم متصوفة النصف الأول من القرن التاسع عشر كانوا يمارسون بعض الصناعات(٢٠) .

ومن المفارقات أن معظم شيوخ المتصوفة ممن دعوا للجمع بين العبادة والعمل لم يحترفوا حرفة! . يبدو أن هذا كان نوعاً من التعالي ، حيث اعتبروا أن العمل بالحرف لا يتفق مع وضعهم كشيوخ للسجاجيد والطرق والزوايا والخانقاهات ، وأنه يتفق فقط مع وضع المريدين الذين لم يرتفعوا لمرتبة العارفين . وربما شجع المشايخ مريديهم على الاحتراف حتى يسدوا حاجة مشايخهم ، وحتى تقل فرصهم في الترقي لدرجة المشيخة والزعامة . والقارئ لكتابات الشعراني يعثر على ما يوضح ذلك . لقد ذكر على سبيل المثال أنه "وقع لبعض إخواننا أنه أخلى دكانه ، وترك البيع والشراء ، وصار يذكر الله تعالى ، ويأكل من هدايا الظلمة والعمال وغيرهم . فقال له سيدي أفضل الدين رحمه الله : يا أخي النُصح من

الإيمان ، وإنك لم تُخلق شيخاً ، فارجع إلى مكانك واشتغل بذكر الله تعالى مع الحرفة ، فلم يسمع أبداً . فكشف الله حال ذلك الفقير بعد شهور ، وما بقيت نفسه بعد المشيخة تنكبس لعمل الحرفة . فكان كمن تولى مشيخة الاسلام" . وفي موضع آخر ذكر الشعراني أنه كثيراً ما استأجر أرضاً واستأجر من يزرعها له ، فيأتيه بقوته وقوت عياله . وتعلل في ذلك بأن الله لم يقسم له عمل حرفة ، من خياطة أو تجارة أو ضفر خوص ونحو ذلك(٢١) .



هكذا نصل لدراسة دور المتصوفة في الزراعة التي كانت أهم نشاط اقتصادي ، وأهم مصدر لدخول المصريين لارتباطها بوجود الأرض والمياه والأيدي العاملة . لقد عمل بعض المتصوفة في فلاحة الأراضي الزراعية ، وكانوا من المريدين والأتباع في الغالب ، ممن عاشوا في الريف ، فكان منهم الحرَّاث والحصَّاد والقنواتي والجمَّال(٢٢) . غير أن أخبار هؤلاء الناس وأمثالهم غالباً ما يطويها النسيان ويطمس التاريخ السياسي تاريخهم ، لاسيما وأن هذا النوع من المتصوفة عاشوا في الغالب حالة من الجهل والفقر وعدم الانتماء لبيوتات صوفية شهيرة ، وبالتالي لم يكن لديهم مقومات انتشار ذكرهم وحفظ تاريخهم . هذا بالإضافة إلى غياب قيادات تقودهم ، على عكس فئة المشايخ/الزعماء . ومع ذلك لا نعدم بعض أسماء وأخبار هؤلاء ، ومنهم الشيخ محمد بن الصعيدي الأحمدي (توفي٩٨٢هـ/١٧١٢م) الذي كثرت مزارعه ومواشيه . والشيخ محمد الشناوي (توفي ٩٣٢هـ/١٥٢٥م) الذي كان "على زاويته الوارد كثيراً ، يُعَشي ويُعَلِّق على البهائم ، وله زرع كثير" . والشيخ على الدويب (توفي في حوالي منتصف القرن السادس عشر) . والشيخ أحمد الضماطي الشناوي (توفي١١٢٤هـ/١٧١٢م) الذي عمل جمالاً كوالده ، وكان من أتباع الطريقة الشناوية(٢٣) . كما ساهم بعض المتصوفة بزراعة الأراضي الموقوفة على مؤسساتهم . ومن هؤلاء الشيخ دمرداش المحمدي (توفي٩٢٩هـ/١٥٢٢م) الذي "قام بغرس النخيل وسقيه نحو خمس سنين ، وهو في خُصٍ هو وزوجته ، فغرس ألف نخلة"(٢٤) .

والمُلاحظ أنه كان هناك تبايناً بين المتصوفة أنفسهم . فهناك فئات دنيا لم يملكوا سوى جهدهم ، وقاموا بزراعة الأرض أو العمل بمهن مساعدة للزراعة . وهؤلاء عاشوا في

ظروف صعبة بسبب المجهود الكبير الذي بذلوه لتدني مستوى أدوات الإنتاج وقلة العائد المادي والظلم الاجتماعي . أما زارعي الأرض فعانوا من جامعي الضرائب في نظام المقاطعات ، ثم في نظام الالتزام . والمثير للدهشة أن بني جلدتهم من كبار المتصوفة ظلموا هؤلاء وقسوا عليهم أيضاً ، بل وفرضوا لأنفسهم على الفلاحين المنتمين لطرقهم عادات وإتاوات كانوا يأخذونها منهم متى حلوا عليهم ، ثم زادوا من ذلك بأن خولوا لأنفسهم أخذ الأموال بالباطل في مناطق نفوذهم ، كما حدث في بلاد الغربية التي جعل منها الأحمدية مناطق نفوذهم قائلين "إن الغربية بلاد السيد البدوي ونحن من فقرائه ، فكل ما نأخذه حلال لنا"(٢٥) . وتشير الوثائق إلى أن مشايخ البكرية حصلوا على حق الضيافة من الفلاحين ؛ مثلهم في ذلك مثل بقية جُباة الضرائب ونُظار الأوقاف من المماليك والعربان والتجار . لقد طلب أحدهم من مستأجري وقف الشيخ عبد القادر الدشطوطي بناحية حمام اللاهون بالفيوم "في كل عام من الغنم الإضافي أربعة ، ومن الأوز البلدي إثنا عشر زوجاً ، ومن الدجاج ثمانين طائراً"(٢٦) هذا علاوة على قيمة إيجار الأرض . ومن الواضح أن هذا الاستغلال كان يحدث منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر . وعندما كان الفلاحون يتأخرون عن سداد قيمة خراج زراعتهم ، فإنهم كانوا يُحاكمون أمام محاكم المشايخ المتصوفة(٢٧) الذين أودعوا فلاحيهم السجن أحياناً(٢٨) .

زاد هذا الاتجاه لدى كبار شيوخ المتصوفة مع مرور السنوات لزيادة اهتمامهم بأمور الدنيا ، حتى إذا ما جاء القرن الثامن عشر ، كان قد أصبح مصحوباً بالمظالم ، فأصبحوا يُسرفون في أخذ الجُعالات والهدايا من الفلاحين نظير حمايتهم ، وأكثروا من شراء الحصص من المحتاجين والمأزومين بأقل قيمة . لقد أصبح بيت أحدهم مثل بيت أمير من الأمراء ، وفيه القاعات لحبس الفلاحين وضربهم بالكرابيج وتعذيبهم ، واتخذوا قُطَّاع الطُرق جُباة لأموالهم وحُماة لهم ورُسلاً إلى إقطاعياتهم ، وانقلبت حياتهم إلى البحث في أمور الحصص والالتزام وحساب الميري والفائظ!(٢٩) . من ذلك أن بيت الشيخ أبو الأنور السادات قورن في نهاية القرن الثامن عشر ببيوت "المماليك الظلمة" حتى ذكر الجبرتي أنه "كان كل قليل يقع في بيته الضرب والإهانة للناس ، وكذلك فلاحو الحصص التي

حازها والتزم بها ؛ فإنه زاد في خراجهم عن شُركائه ، وكان يفرض عليهم زيادات ويحبسهم عليها شهوراً ، ويضربهم بالكرابيج . وبالجملة فقد قلب الموضوع غير الرسم المطبوع . . فصار منزلهم كبيت حاكم الشرطة ، يخافه من غلط أدنى غلطة ، ويتحاماه الناس من جميع الأجناس ، وجلساؤه ومرافقوه لا يعارضونه في شئ بل يوافقونه ولا يتكلمون معه إلا بميزان"[٣٠] .

أما حجم ونوعية اشتراك الفئة العليا (كبار شيوخ المتصوفة وأبناءهم وذريتهم) في الزراعة ، فتمثل في النظارة على مساحات واسعة من أراضي الأوقاف والرزق ، وما تبعها من وظائف : كحق تأجير الأراضي ، ودخول ميدان المقاطعات والالتزام ، وبالتالي اقتناء الثروات . والحقيقة أن عدة عائلات صوفية شهيرة حصلت على نسبة كبيرة من وظائف النظارة على الأوقاف الزراعية ، ومنها عائلة البكري التي كانت في المقدمة في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، فكان لهم حق النظارة على وقف الشيخ عبد القادر الدشطوطي منذ قيام السلطان قايتباي بوقف الأوقاف عليه ، وعهده بمهمة النظارة إلى الشيخ جلال الدين البكري[٣١] . وكذلك وقف الجمالي يوسف (ابن نقيب الجيش)[٣٢] ووقف الأشرف برسباي[٣٣] ووقف الشيخ أحمد الزاهد[٣٤] ووقف القاضي علي الناسخ[٣٥] . بل لقد كان محمد البكري الصديقي متحدثاً/ناظراً على كل أراضي "ساقية مكة"[٣٦] . هذا بالإضافة إلى اشتراك بيت البكرية في جزء من النظارة على بعض الأوقاف ، ومنها حصولهم على نصف النظر على أوقاف المدرسة الصلاحية[٣٧] ، ناهيك عن الواقفين الذين اشترطوا عودة النظر بعد موتهم وانقطاع ذريتهم إلى بيت البكرية[٣٨] وهو ما جعل مشايخ البكرية يتخذون لأنفسهم وكلاء ينوبون عنهم في مهام النظارة وما تتطلبه من مهام مختلفة[٣٩] .

ومن البيوت التي دخلت مجال النظارة على الأوقاف الزراعية ، بيت الشيخ أبو العباس الغمري ، الذي أصبح أحفاده نظاراً على مساحات واسعة من الأراضي ، وخاصة الموقوفة على جدهم[٤٠] . كما حصل بيت الشعراني على نصيب بارز في النظارة على أوقاف الطريقة الشعرانية والزاوية ، إلى جانب النظارة على أوقاف أخرى[٤١] . ومن هذه البيوت بيت السادات الوفائية[٤٢] وبيت أبو السعود الجارحي (منذ أن اشترط أبو السعود نفسه أن يكون النظر على وقفه لنفسه ، ثم لذريته من بعده)[٤٣] . وكذلك بيت الشيخ

حسن الخلوتي(٤٤) وبيت الشيخ حسن الدمرداشي(٤٥) . كما حظى شيوخ بعض التكايا والربط بنصيب في النظارة على أراضي الأوقاف . ومن ذلك أن محمد علي باشا اشترط في سنة ١٠٢٠هـ/ ١٦١١م جعل "النظر والولاية لشيخ المولوية"(٤٦) . أما حسن أفندي الدفتردار فجعل النظر على وقفه على التكية المولوية "الشيخ السادة المولوية بالتكية"(٤٧) . وقد حدث ذلك مع شيخ تكية الكلشنية(٤٨) . وهنا لابد من القول بأن مشايخ التكايا كانوا من الأتراك .

من جهة أخرى شارك مشايخ المتصوفة في النظارة على كثير من أراضي الرِّزَق منذ فترة مبكرة من العصر العثماني ، وبرز في ذلك "آل وفا" حتى كان "محمد وفا" ناظر أول رزقة أحباسية في دفتر الرِّزَق الأحباسية بولاية "الجيزية"(٤٩) . وتشير دفاتر الرِّزَق أيضاً إلى أن آل وفا كان لهم وجوداً كبيراً في النظارة على الرِّزَق بولاية أسيوط منذ أواخر القرن السادس عشر ، وأن نساء آل وفا شاركن أيضاً في النظارة على الرِّزَق(٥٠) . أما مشاركة الأشراف في النظارة على الرِّزَق فكان في جزء كبير منه لكونهم متصوفة أو أبناء وأحفاد متصوفة ، وبالتالي تولى بعضهم النظارة على رِزَق أجدادهم وآبائهم ، ومنهم "شهاب الدين أبو العباس أحمد" الذي تولى النظر على مدرسة ورباط وضريح جده "العارف بالله القطب الرباني الشيخ كمال الدين بن عبد الظاهر الحسيني"(٥١) . تكررت الظاهرة لمئات المرات ، في الصعيد بوجه خاص ، حيث تمركز الأشراف(٥٢) . من ناحية أخرى شارك بعض شيوخ متصوفة الريف ومدن الأقاليم في النظر على الرِّزَق . من ذلك أن النظر والتحدث على رزقة زاوية الشيخ "علي السليب" كان باسم "الشيخ الصالح عبد الوهاب الإسنوي ، القاطن بأسيوط" . كما تولى "المشايخ الصُلَحاء من ذرية الشيخ إسماعيل من ناحية دار البقر البحرية بالغربية" النظر على ما رُصِد من رزق على زاوية وضريح الشيخ إسماعيل الكائن بالناحية(٥٣) . وعلى كلٍ فإن عمل بعض المتصوفة بالنظارة على الأوقاف والرِّزَق وفَّر لهم مصدراً مادياً مُربحاً ، حتى كان منصب الناظر أكثر إدراراً للثروة من وظيفة العالم ، وكان أمل أي شيخ أن ينال نظارة وقف(٥٤) .

دفعت النظارة على الأوقاف بعض مشايخ المتصوفة لدخول مجالات اقتصادية أخرى ، وهي مجالات بدأت متواضعة ، لكنها تطورت في القرن الثامن عشر . ولنا أن نأخذ

البيت البكري من جديد كمثال . فإذا كان بعض شيوخ البكرية عملوا نُظَّاراً على عدد من الأوقاف خلال النصف الأول من القرن السادس عشر ، فإن مشاركتهم في هذا المجال زادت في النصف الثاني من القرن ، ودخل بعضهم مجال شراء الحيوانات وتأجيرها للغير . وفي سنة ٩٨٢هـ/١٥٧٤م قام عبد الرحمن بن عبد المنعم البكري وأخوه زكي الدين ، بتأجير جمل لأحد الأفراد لمدة خمسة عشرة عاماً . وعندما مات الجمل ، تسلموا مبلغ ثلاثة دنانيير ذهبية ، ربما على سبيل التعويض[٥٥] . وفي القرن السادس عشر أيضاً دخل بعض أبناء البيت البكري مجال استئجار الأراضي الزراعية . ففي سنة ١٠٠٢هـ/١٥٩٣م استأجر الشيخ البكري رزقه إحدى السيدات بمبلغ عشرة دنانير من الذهب لمدة ثلاث سنوات[٥٦] . وفي سنة ١٠٠٣هـ/١٥٩٤م استأجر وكيل الشيخ محمد البكري خمسة عشر فداناً بناحية الوايلي لمدة ثلاث سنوات "بأجرة قيمتها أربعون ديناراً من الذهب السلطاني الجديد"[٥٧] . وبالطبع فإن توفر المال في أيدي هؤلاء هو ما شجعهم على استثمار رءوس أموالهم في استئجار الأرض لأنفسم بمبلغ معين ، ثم إعادة تأجيرها للآخرين بمبلغ أكبر ، ليستفيد من الفرق بين السعرين[٥٨] . ومن المثير قيام بعض أفراد البيت البكري باستئجار الأرض لأنفسم ، ثم تأجيرها لبعض الأمراء المماليك[٥٩] وهو ما يدل من جديد على الملاءة الاقتصادية لأبناء البيت البكري . زاد هذا الدور في القرن السابع عشر . ومن ذلك قيام الشيخ محمد أبو السرور البكري "عين السادة الكُتَّاب ، منسوباً لخزينة القاهرة بديوان مصر المحروسة" بتأجير رزقة بناحية إسنا ، مساحتها خمسة عشر فداناً ، وذلك في سنة ١٠٤٦هـ/١٦٣٦م . واللافت أن المؤجر والمستأجر كانا من البيت البكري[٦٠] .

ومنذ النصف الثاني من القرن السابع عشر الميلادي ، دخل البكرية ـ وكبار المتصوفة عامة ـ مجال الالتزام بعد تطبيقه في حوالي سنة ١٠٩٥هـ/١٦٥٨م . وفي إجاباته على مسئولي الاحتلال الفرنسي ، ذكر حسين أفندي الروزنامجي أن "الالتزام من قديم الزمان إلى الأوجاقات والمماليك والجلبية وبعض التجار والأفندية والحريمات والهوارة وأرباب السجاجيد وبعض من العلماء والمشايخ"[٦١] وهو ما يشير إلى أن المتصوفة دخلوا ميدان الالتزام مبكراً . يؤكد هذا (دفتر التزام رقم٢) لسنة ١٠٧١هـ/١٦٦٠م وفيه كان محمد ابن عبد الرحمن البكري ملتزماً لأربعة قراريط في قرية سلمون القماش

تابع المنصورة . وبفحص الدفاتر الأولى اتضح أن عدداً من الأشراف وأرباب السجاجيد التزموا أراضي زراعية في مناطق متعددة . ورغم قلة العدد عند بدء تطبيق النظام في القرن السابع عشر ، فإنه زاد بعد ذلك . وفي أواخر القرن الثامن عشر بلغ عدد الملتزمين/العلماء ٣٠٧ من مجموع ٤٤٢٠ ملتزماً ؛ وبنسبة ١٤,٤٪ من الملتزمين[٦٢] . ومن أشهر من دخل ميدان الالتزام من صوفية القرن الثامن عشر ، الشيخ محمد البكري شيخ السجادة البكرية ، والشيخ عبد الله الشرقاوي الذي كان له عدة التزامات في إقليم الشرقية . والشيخ المهدي الذي حصل -مع أولاده- على التزامات في البحيرة والجيزة والغربية والمنوفية . والشيخ محمد الأمير الذي عملت أسرته لجيلين في مجال الالتزام بالصعيد . والشيخ موسى الأزهري الذي كانت له أرض في المنوفية اشتملت على طواحين ومزارع . ومنهم الشيخ محمد العروسي ، والشيخ مصطفى الدمنهوري وغيرهم[٦٣] .



أما المجال الثاني الذي شارك فيه المتصوفة فكان مجال التجارة ، الذي تضمن أيضاً التعامل في الحاصلات الزراعية ، والمصنوعات المحلية ، وبعض المنتجات المُستوردة . أما في المدن فاستمر التعامل في الأسواق بناء على نظام التخصص ، حيث كان لكل سلعة أو مجموعة من السلع المتشابهة سوقاً خاصاً بها ، تعمل فيها معظم حوانيت السوق . وعلى سبيل المثال اشتملت القاهرة على أسواق للنحاسين وللعقادين وللصاغة وللمغربلين وغيرها . أما في خارج القاهرة فنشأت أسواق موسمية حول مراكز تجمع الأهالي ، وحول مقامات كبار الأولياء وفي موالد المشايخ الموجودين في طول البلاد وعرضها[٦٤] .

وكما كان موقف المتصوفة مُتضارباً من العمل بالزراعة ، كذلك كان موقفهم من التجارة . لقد شجعوا الاشتغال بها في بعض الأحيان[٦٥] وفي أحيان أخرى وضعوا شروطاً صعبة[٦٦] حتى وصل الأمر إلى حد أن التاجر الصوفي الذي كان يستأجر "دُكاناً بخلوة" ليزاول تجارته وتصوفه معاً ، كثيراً ما كان يفشل "وبعد أن كان يُطعم الناس ، صار الناس يطعمونه . وبعد أن كان يُعطي السائلين ، صار هو يسأل الناس"[٦٧] . وبهذا لم تُكلل بالنجاح دائماً محاولات البعض للجمع بين التجارة والتصوف ، وإن عبَّر ذلك في مجمله

عن اتجاه المتصوفة بشكل أكبر للعمل نتيجة سوء الأوضاع في العصر العثماني ، بخلاف الاعتماد الكبير على الأوقاف كما كان الحال في العصر المملوكي .

بيد أن التأثير الأكبر على ضعف الدور الصوفي في التجارة - مثل الزراعة والصناعة- جاء من متصوفة الزاوايا (خاصة الزوايا الجماعية) والتكايا والخانقاهات والربط والجوامع والمساجد . لقد ارتبط هؤلاء بوظائف صوفية اختلفت طبيعتها عن طبيعة الاشتغال بالتجارة . ولا يمكن الاعتماد فقط على القول بأنهم كانوا يشترون احتياجاتهم من السوق ؛ ومن ثم أحدثوا نوعاً من النشاط التجاري . إن هذا الرأي يعتبر استخفافاً بالبديهية المعروفة عن أن العبرة بالإنتاج ، وليست بالاستهلاك .

ومع ذلك لابد من الوعي بوجود تباين بين المتصوفة الذين عملوا في التجارة . فمنهم من تاجر في أشياء بسيطة وبرأسمال صغير ، وهؤلاء غالباً ما كانوا من المتصوفة الذين لم يلتحقوا بمؤسسات صوفية ؛ إما لعدم جدارتهم لتولي وظيفة فيها ، أو لعدم أهليتهم للعيش في داخلها ، أو لإعراضهم عن العيش على حساب الغير . ومع هذا فإن هذا النوع من المتصوفة التجار ـ وكما في الزراعة ـ اكتنف تاريخهم الغموض لأسباب ذكرناها من قبل ، ولم ترد إلا نتفاً من أخبارهم . وهناك من المتصوفة من عملوا في تجارات مهمة وبرءوس أموال متوسطة . ومن الذين وصلتنا أخبارهم من هؤلاء في القرن السادس عشر ، الشيخ شمس الدين الديروطي الذي كان "يعقد الأشربة ، ويُتاجر في الأدوية والخيار شنبر ونحوه" . والدليل على أنه من المتصوفة الذين لم يلتحقوا ببيوت الصوفية للأسباب التي ذكرناها ، فإنه "لم يأخذ قط معلوم وظيفة من وظائف الفقهاء ، وكان يُنفِّر طلبته من أكل أوقاف الناس وقبول صدقاتهم"(٦٨) . ومنهم الشيخ أحمد بن اسماعيل الخواجة (التاجر) ، والخواجة "الصالح" محمد بن عبد العزيز البنداري (توفي ١١٨٦هـ/١٧٧٢م)(٦٩) .

ومنذ حوالي الثلث الأخير من القرن السادس عشر ، عملت بالتجارة نسبة معقولة من المنتمين للطرق الصوفية ، لاختلاف طبيعة الانتماء للطرق عن طبيعة العيش في بيوت الصوفية ، وإمكانية الانتماء للطريقة والبقاء في الحرفة أيضاً ، وفي هذا يكمن أحد أسس العلاقة بين طوائف الحرف والطرق الصوفية . أما النزول في بيت من بيوت الصوفية فغالباً

ما كان يُبعد المتصوفة عن العمل ، بسبب طبيعة الحياة داخلها . وفي الطابع العملي عند نسبة غير قليلة من أتباع الطرق يمكننا العثور على أحد أسباب استمرارية وجود الطرق الصوفية وتراجع تصوف المؤسسات ، بل واندثارها بالتدريج . من ناحية أخرى كان هناك نوعاً من الارتباط بين بعض الطرق والاشتغال بنوع معين من التجارة . وعلى سبيل المثال لعب أتباع الطريقة الشعرانية دوراً مهماً في تجارة الفواكه والحبوب في منطقة باب الشعرية ،لوجود ضريح الشعراني[٧٠] . وبمطالعة كتابات الشعراني والغزي والجبرتي ، يتضح وجود نسبة من المتصوفة التجار ، حيث أوردوا أخباراً عنهم ، بل لقد قدم الشعراني بعض النصائح لهم ، وإن نصحهم بعدم السفر للتجارة خارج البلاد ، خوفاً من الخسارة ، أو لعدم توافر الأمن في الطريق ، أو لعدم وجود من يؤتمن على المال إذا سافر به للتجارة[٧١] .

أما النوع الآخر من المتصوفة الذين دخلوا ميدان التجارة ، فكان من "الصفوة" الذين انتموا للبيوت الصوفية الغنية . وعلى وجه التقريب ، انتمى هؤلاء لبيوت كانت لها أنشطة اقتصادية.في الزراعة (الالتزام والاستئجار والتأجير) لتوفر الأموال لديهم بسبب نظارتهم على الأوقاف ، واستئجارهم الأراضي الزراعية وتأجيرها . ومن خلال النظارة على الأوقاف الكثيرة والكبيرة ، قاموا باستئجار وإيجار الحوانيت والوكائل والخانات ، وتحتوي سجلات المحاكم الشرعية على آلاف الأمثلة[٧٢] . من ذلك أن الشيخ عبد الغني ، باش شاهد محكمة القسمة العسكرية ، كان يمتلك ١٣٣ قنطاراً من البن قام بتخزينها في حاصل بخان الخليلي ، وبلغت قيمتها ١٢٧٣٣٩ بارة . وعندما مات في سنة ١٦٨٦م ، قدرت ثروته بمبلغ ٣٨١١٢٥ بارة . ومن هنا يمكن فهم المحاولة الفاشلة للباشا سنة ١٥٩٨م لتخفيض حصص العلماء في المرتبات ، بحجة أن معظمهم كانوا تجاراً[٧٣] . ومن جديد أدى هذا لتوافر فوائض نقدية أكبر لدى المشايخ ، مما ساعدهم على دخول ميادين جديدة في القرن السابع عشر ، ومنها قيام بعض أبناء تلك البيوت بإقراض النقود[٧٤] أو دخول بعضهم في معاملات مالية مع المماليك[٧٥] . لقد استفاد شيوخ المتصوفة من النشاط التجاري الذي شهدته مصر مع القرن السابع عشر[٧٦] فأصبح بعضهم من التجار أو من المشاركين في التجارة[٧٧] وبذلك كونت فئة المشايخ قطاعاً هاماً من قطاعات الطبقة الوسطى المصرية[٧٨] .

وما أن جاء القرن الثامن عشر ، إلا ودخلت العائلات الصوفية مجالات تجارية جديدة ، وأصبحت هناك مشاركات تجارية بين أكثر من متصوف(٧٩) وتضاعفت أعداد الصوفية المشتغلين بالتجارة ، ولم يعد غريباً أن يصبح "مربي المريدين" في إحدى الطرق لقباً من ألقاب أحد أعيان التجار(٨٠) ، حتى سُمِّيَت عدة وكائل تجارية وأسواق بأسماء بيوت الصوفية (سويقة البكري ، وكالة السادات ، وكالة الخلوتي ، وكالة العارفين ، وكالة المجاورين)(٨١) . ولعل في ظاهرة احترام كبار المتصوفة لكبار التجار ما يعكس حقيقة مشاركاتهم التجارية ، والتقارب المصلحي بين الصوفية والتجار . ومن هنا تبدو طبيعية مُشاركة العلماء المتصوفة وأرباب السجاجيد في جنازة التاجر محمد الدادة الشرايبي سنة ١١٣٧هـ/١٧٢٤م)(٨٢) .

وإذا كان البيت البكري أهم البيوت مشاركة في الزراعة ، فإنه كان كذلك في التجارة . فبالإضافة إلى ما سبق من نشاطهم التجاري ، فإنهم تحولوا لمجالات جديدة ، ومنها اتجاه الشيخ محمد البكري للاستثمار في تجارة الحبوب والنيلة والبن ، بل إنه ابتاع القمح وطحنه ، ثم باعه خبزاً . هذ بالاضافة إلى أن حجة وقفه اشتملت خمسة محلات لعمل الزبيب ، ودكان لطحن وتحميص البن ، وسبع محلات أخرى ، تحول اثنان منهم إلى أفران ؛ بالاضافة إلى ثلاثة أفران أخرى ، ومحل لبيع الروائح (حيث لم يكن يوجد في القاهرة كلها إلا اثنا عشر محلاً من هذا النوع) وثلاثة مخازن للإيجار ، وفناء به أربعة حواصل وطاحونة ، وقهوة حولوها إلى حواصل لبيع الحبوب(٨٣) . ورغم وجود أنواع أخرى للاستثمار ، فإن هذا يعطينا فكرة عن بعضها . لقد تاجر الشيخ البكري في الحبوب والقهوة والنيلة وأعاد بيعها كمواد خام أو مصنعة لصغار وكبار التجار ، حيث كانت النيلة والقهوة تحقق مكاسب ضخمة بعد إعادة طحنهما(٨٤) .

أما البيت الوفائي فأنجب عدداً من التجار . وإذا كان الشيخ أبو الأنوار السادات قد ورث عن والده ثروة ضخمة ، وكان من مصادرها مشيخة السجادة والعمل بالتجارة ، فإنه اشتغل بتجارة المنازل ؛ فكان يشتريها ويُجري عليها إصلاحات وترميمات ، ثم يبيعها . كما امتلك أيضاً "أسطولاً" نهرياً لنقل البضائع والركاب في النيل ، من الجيزة إلى جزيرة الذهب ومصر القديمة وبولاق ، وقيل إنه احتكر هذا النشاط عن طريق الالتزام(٨٥) . وفي

سنة ١٧٩٨م كان الشيخ محمد أبو الأنوار السادات يمتلك وحده ثلاث وكالات في القاهرة (وكالة القلل، ووكالة البوص التي ضمت ٨ حواصل صغيرة، ووكالة الحنة التي ضمت ٣٢ حاصلاً)(٨٦) . وعن طريق تلك الأنشطة، والاعتماد على العلاقات الرعوية للشريحة العليا، تشبعت البكرية والوفائية من الحركة التجارية .

ومن كبار المتصوفة/ العلماء الذين شاركوا في النشاط التجاري في القرن الثامن عشر، الشيخ محمد المهدي الذي زاد ماله زيادة كبيرة، وتاجر في القطن والكتان . والشيخ عبدالله الشرقاوي الذي واصله بعض تجار الشام وغيرهم بالهدايا والصلات "فراج حاله، وتجمّل بالملابس، وكبر تاجه"، حتى تضمنت أفكاره الصوفية مبادئ تشجيع التجارة والعمل، وشاركته زوجته في التجارة وأدارت له أمواله واستثمرتها لحسابه، واشترت له عقارات وبيوت جديدة كانت تؤجرها له، فضلاً عن الحوانيت والوكائل . أما الشيخ حسن الجبرتي فمع اشتغاله بالعلم، فإنه عمل بالتجارة والبيع والشراء والمشاركة والمضاربة والمقايضة . أما الشيخ سليمان الفيومي، فامتلك وكالة السلالي التي ضمت ١٨ حاصلاً . بينما امتلك الشيخ سلام وكالة ملح النطرون التي تكونت من ١٨ حاصلاً . ومنهم الشيخ محمد بن بكر المغربي الطرابلسي الشهير بالأثرم، الذي قطن الاسكندرية وتاجر في الأغنام التي كانت تجلب له من وادي برقة بمشاركة مشايخ العرب من أولاد علي وغيرهم، فأثرى ثراءً واسعاً . ومنهم الشيخ عبد الرحمن الصفاقسي المتصوف العالم، الذي كان زعيماً للتجار . أما الشيخ محمد الحفني فكانت له علاقات طيبة مع التاجر عمر بن عبد الوهاب الطرابلسي الدمياطي الذي "اختص بالشيخ الحفني، فكان يأتي إليه في كل عام يزوره ويُراسله بالهدايا، ويُكرم من يأتي من طرفه"(٨٧) .

هكذا كانت بعض المجالات التجارية التي لعب المتصوفة ـ من الفئات الدنيا والعليا ـ دوراً فيها إبان الاحتلال العثماني لمصر . ومن الواضح أن دورهم في مجال التجارة الخارجية كان أقل من دورهم في التجارة الداخلية، ذلك الدور الذي اعتمد على استغلال رءوس أموالهم في مجالات مختلفة، منها الاتجار ببعض السلع الغذائية والمحاصيل الزراعية، بل والاتجار في الأراضي الزراعية والمحلات والوكائل التجارية وغيرها . ومع ذلك نلاحظ اقتران ذلك كله بروح الاستغلال والجشع من بعض الشيوخ تجاه أبناء

المجتمع بجميع فئاته واتجاهاته ، من متصوفة وغير متصوفة .

على أن ما سبق لم يمثل كل المشاركة الصوفية في التجارة ، فهناك جانب تجاري آخر يعتبر من أهم المجالات ، ونقصد به الموالد[٨٨] التي اشترك المتصوفة فيها بكافة أنواعهم وفئاتهم ، مُستغلين الجانب التجاري ، إلى جانب الناحية الصوفية/الدينية . ففي خارج القاهرة وداخلها نشأت أسواق موسمية ضخمة حول مراكز تجمع الأهالي في الموالد الشهيرة (مثل مولد أحمد البدوي ، ومولد عبد الرحيم القنائي ، ومولد أبو الحجاج الأقصري ، ومولد إبراهيم الدسوقي ، والمولد الحسيني ، ومولد البكرية ، ومولد السادات ، ومولد عبد القادر الدشطوطي ، ومولد عبد الله المغاوري ، ومولد عبد الله الجيوشي ، ومولد شمس الدين محمد أبو محمود الحنفي) . كانت تلك الموالد تمثل نشاطاً تجارياً كبيراً بوصفها أسواقاً سنوية يتم فيها التعامل التجاري جنباً إلى جنب مع زيارة المريدين لأصحاب الأضرحة[٨٩] . وإذا كان التعامل قد تم بين البائعين والمشترين في الأمور العادية على أساس الربح والمنفعة والخسارة ، فإن التعامل بين طوائف التجار ورواد الموالد كان يتم من قِبل البائع والمشتري على أنه بركة من بركات ولي المنطقة ، وليس على أساس رخص أو غلو الأسعار ؛ حتى كانت هناك حركة تأثير تبادلية بين ولي المنطقة والبيئة التي يوجد بها ، سواء كانت زراعية أو صناعية أو تجارية ، حيث تنشط المشروعات بسبب وجود ولي المنطقة وبركته[٩٠] .

كانت الأسواق التجارية تقام إلى جانب الموالد ، وأصبحت الناس تنتقل إلى تلك الأسواق من أقاصي البلاد للبيع والشراء . بل كان التجار يشدون الرحال إلى مولد أحمد البدوي[٩١] من الهند وبلاد الشام وفارس وبلاد كثيرة من أفريقيا للتجارة ، حيث يحملون إلى طنطا الأقمشة ، والمناديل ، والحرير ، ولِعَب الأطفال ، والأواني الصلصالية والخزفية ، وريش النعام وغيرها من البضائع النادرة[٩٢] . والملاحظ بصفة عامة رواج تجارة المواد الغذائية والسلع الاستهلاكية في الموالد ، بالإضافة إلى انتشار الخدمات المتصلة بتيسير الأنشطة التجارية ، حيث تطلبت تلك المهرجانات الضخمة توفير أعداد كبيرة من السرادقات والحصير والكراسي وغيرها ، وتدفقت كميات ضخمة من السلع والنقود والأشياء التي توزع على أطراف الاحتفال من الرواد وخدم الأضرحة ، وأهل الولي[٩٣] . بل

واشتملت أسواق بعض الموالد الهامة على أسواق لتجارة الحيوانات . وقد دفع هذا النشاط التجاري بعض المماليك لبناء قيساريات لتشجيع التجار على مزاولة التجارة ، مثل "قيسارية الغورية" في طنطا ، والتي خصصت لنزول تجار الغورية بالقاهرة فيها أيام الموالد المعتادة لبيع الأقمشة والطرابيش والعصائب(٩٤) .

لقد دفع النشاط التجاري الكثير من التجار للاهتمام بالناحية التجارية للموالد ، وحاولوا استغلالها قدر الإمكان ؛ فكانوا ينتقلون في أنحاء البلاد إلى كل مولد يُقام ليروجوا لتجارتهم ويبحثون عن مصادر أرزاقهم ، لدرجة جعلت الناحية الدينية تكاد تتوارى وراء الأهداف الأخرى للمولد . وقد وضح تعدد أهداف الموالد مما ذكره الجبرتي في تعليقه على مولد السيد البدوي في إحدى السنوات ، حين كتب "وهرع غالب أهل البلد بالذهاب إليه ، واكتروا الجمال والحمير بأغلى الأجرة لأن ذلك صار عند أهل الإقليم موسماً وعيداً لا يتخلفون عنه ؛ إما للزيارة أو للتجارة وللنزاهة والفسوق ، ويجتمع به العالم الأكبر وأهل الإقليم البحري وأهل الإقليم القبلي"(٩٥) .

ومما أعطى الموالد آنذاك الطابع التجاري النشط ، ذلك الإقبال الكبير من جميع فئات وأنواع المتصوفة في مصر . بل إن الشيوخ الكبار ، والحكام ، أعطوا للموالد اهتماماً كبيراً وكانوا يحضرونها بأنفسهم ، ويوفروا لها عوامل نجاحها من الناحية الأمنية والدينية ، بالإضافة إلى رصد مبالغ مالية كبيرة لإقامتها والإنفاق عليها . لقد اهتم الشيخ أبو الأنوار السادات بالمولد الحسيني وعمَّر لنفسه بيتاً بجوار مسجده "وشرع في عمل المولد ، واعتنى بذلك ، ونادوا على الناس بفتح الحوانيت بالليل ووقود القناديل . . وتقدم إلى حُكّام الشرطة بأمر الناس والمناداة على أهل الأسواق والحوانيت بالسهر بالليل ووقود السرج والقناديل خمس عشرة ليلة ، وكان في السابق ليلة واحدة . وأحدثوا في تلك الليالي سيارات وجمعيات وطبولاً وزموراً ومناور ومشاعل ، وجمع خلائق من أوباش العالم الذين ينتسبون إلى الطرائق كالأحمدية والسعدية والشعبية . . ودعا عابدين باشا يوم المولد" . هذا في حين كان الشيخ الدردير يحضر مولد أحمد البدوي ، وقام بتشجيع حركة التجارة فيه(٩٦) . أما البكرية فكانوا على رأس المهتمين ببعض الموالد ؛ مثل مولد عبد القادر الدشطوطي ، الذي كان يستمر لفترة أسبوع واحد (من٢٠-٢٧ رجب) ، ومولد السجادة

البكرية الذي كان يستمر من ١٠-١٥شعبان . ولقد احتاجت إقامة تلك الموالد لأكياس كثيرة ، دُبرت في معظم الأحيان من عائد الأوقاف التي خصصت لهذا الغرض(٩٧) .

لقد كان يخصص لمعظم الموالد مبالغ ضخمة عن طريق الأوقاف للإنفاق على أوجه الصرف المختلفة فيها ، في ثمن الذبائح التي تذبح لطعام الفقراء الصوفية ، وفي ثمن الحبوب والخبز والوقادة والقراءة وغيرها من الاحتياجات التي تلزم لإقامة الموالد(٩٨) . وهناك أمثلة عديدة لذلك . لقد رصد الأمير أحمد كتخدا سنة (١١٢١هـ/١٦٠٩م) ثلاثة آلاف نصف فضة(٩٩) وعشرين أردباً من القمح "للصرف في مولد الدمرداش المحمدي"(١٠٠) . أما شهاب الدين أحمد "باش السادة العدول بمحكمة القسمة العسكرية" فرصد "ألف نصف ومايتي نصف فضة للصرف في ثمانية موالد"(١٠١) . بينما خصص الأمير رضوان مبلغ ٦٧١٠ نصف فضة للصرف على مولد علي وفا ، في أوجه مختلفة(١٠٢) . بل لقد خصص السلاطين العثمانيون منذ أيام سليم وسليمان مبالغ نقدية للإنفاق على الموالد في مصر ، وكان نصيب البيت البكري (٤٩٧٩٣ ميدي(*)) للإنفاق على الاحتفال بمولد البدوي(١٠٣) .

وبهذا شاركت الأوقاف مشاركة أساسية في نجاح الموالد ، ووفرت لها أنواعاً كثيرة من الأرزاق والخيرات من مأكل ومشروب ، وهو ما جعل للموالد شهرة كبيرة ، وساهم في جلب أعداد كبيرة من البشر إليها ، جاءوا من أنحاء البلاد يحملون النزعات الصوفية ، واللاصوفية أيضاً . كما أتاحت تلك الموالد فُرصاً عظيمة للبيع والشراء والمقايضات ، مما عاد في النهاية على حجم التجارة في مصر بوجه عام ، وعلى المتصوفة وخدمة الأضرحة وكبار الشيوخ بوجه خاص .



هكذا نصل لدراسة دور المتصوفة في طوائف الحرف(الصناعة) . وعلى وجه الاختصار كانت الصناعات الحرفية في مصر تتمثل في إنتاج الأواني الفخارية في الصعيد الأعلى ، والأبسطة والأواني النحاسية ومنتجات الحدادة والنجارة والصباغة في سائر البلاد . وكذا قلوع المراكب في بعض القرى . وكانت توجد مصانع للسكر في فرشوط

وأخميم ، وتقطير الورد في الفيوم ، والمنسوجات الحريرية في دمياط والمحلة والقاهرة ، كما انتشر نسج القطن في الصعيد ، والكتان في الفيوم وبعض قرى الصعيد . كانت أغلب هذه الصناعات محدودة الإنتاج ، بما يتناسب مع الاستهلاك المحلي ، والتبادل الضيق مع الخارج(١٠٤) . هذا وإن بدأت الصناعة المصرية تشهد بعض العلاقات الرأسمالية ، خاصة في القرن الثامن عشر ، وتمثل ذلك في توطن وتركز بعض الصناعات في أماكن بعينها . ورغم ضيق السوق ، وصغر حجم المنشآت ، وصعوبة المواصلات ، فإن صناعات هامة مثل صناعة الغزل والنسيج - مع انتشارها على امتداد القطر كله - ما لبثت أن توطنت حين فرضت عليها ظروف السوق ذلك . فدمياط والمحلة الكبرى كانتا صالحتين للتوطن نظراً لسهولة استيراد المواد الخام من سوريا ، وملاءمة تلك المنطقة للتصدير إلى أسواق الشرق الأدنى . وقد أدى هذا التركز لنوع من التطور النسبي في حجم الإنتاج ، وبالتالي في اتساع السوق الذي تغطيه ، حيث وجد الفائض من السلع طريقه إلى السوق الخارجية(١٠٥) .

ومع ذلك يبدو أن نسبة الحرفيين في مصر - ومن ثم الإنتاج الصناعي - كانت قليلة ، مُقارنة بعدد السكان ، باستثناء مدينة القاهرة ، وذلك نتيجة لأسباب منها عدم الربط بين العلم والصناعة ، واضطراب الأوضاع السياسية ، وعدم اهتمام السلطة بالمشروع الصناعي الذي كان في حاجة لرءووس أموال توافرت مع أغنياء لم يهتموا بالصناعة . وإذا كان شيوخ التصوف الكبار من أصحاب الثروات قد أعرضوا عن العمل بالحرف ، فإنهم لم يستثمروا رءوس أموالهم في هذا المجال بشكل كبير أو فعال ، وبالتالي لم يلق الحرفيون تشجيعاً واضحاً منهم ، اللهم إلا من زعماء بعض الطرق الصوفية التي عَبَّرت بعضها - خاصة في القرن الثامن عشر - عن طابع ذي صبغة عملية .

ورغم أهمية دراسة "ريمون" ، فإن موضوع طوائف الحرف (الصناعة) في مصر ، وخاصة قبل القرن الثامن عشر الميلادي ، هو من الموضوعات التي لا تزال في حاجة إلى بحث جاد لأهميته في فهم التاريخ الاقتصادي ، وصلته بدراسة كل فئات المجتمع ، ومنهم المتصوفة . وبناء على ذلك فدراسة دور المتصوفة في هذا المجال تبقى من الأمور الشائكة . ومع أن جزءاً كبيراً من حرفي مصر كانوا من المتصوفة ، بحكم الشعور الديني الصوفي الجارف الذي ازدهر بينهم آنذاك ، فإن معظم أخبار هؤلاء لم تصل إلينا باعتبارهم

من صغار المريدين الذين لا يُهتم بذكرهم .

على أية حال نقلت لنا المصادر أن بعض المتصوفة عملوا في الحرف في القرن السادس عشر ؛ فكان منهم الطحان ، والفرّان ، والإسكافي ، والزيات ، والنجار ، والحداد . . لكنها مع الأسف لم تهتم بنقل أسماء هؤلاء الناس وتفاصيل حياتهم الحرفية ، حتى أن الشعراني كان كلما ذكر أخبار أحدهم أشار إليه بكلمة "بعضهم"[١٠٦] . أما أهم ما اشتهر به متصوفة القرن السادس عشر فكان اهتمامهم بـ"صناعة الكيمياء"[١٠٧] في محاولة لاستخراج الذهب من المعادن الرخيصة ، حتى ذكر الشعراني أن الشيخ أبا البقاء ابن البرزي أخبره بأن أحد الأشخاص "أتلف عليه نحو ثلاثين ألف دينار×!! فصار يأخذ منه كل قليل المائة دينار وأكثر ، ويطبخ ، فتطلع الطبخة زغلاً ، حتى أفنى جميع ما كان معه من المال"[١٠٨] .

أما في القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ بل ومنذ أواخر القرن السادس عشر ـ فقد وردت أسماء بعض المتصوفة العاملين في مجال الحرف . بالطبع عبَّر هذا عن زيادة وجود المتصوفة في طوائف الحرف ، وعن تغيُّر الموقف العام من العمل بالحرف . ومن الذين وردت أسماءهم : الشيخ محمد بن عبد الله التركي الخلوتي المصري (توفي ١٠٠٧هـ/ ١٥٩٨م) "الذي كان يعمل المناخل ويبيعها ويتقوت منها"[١٠٩] .

شارك المتصوفة أيضاً بدور مهم في صناعة وكتابة الكتب/المخطوطات وبيعها . ومن هؤلاء الفقيه الشافعي حسين المحلي (توفي ١٧٧٧م) الذي كان له حانوت بجوار باب الأزهر ، يتكسب فيه ببيع التقاويم والكتب . ومنهم الشيخ أحمد السنبلاوي (توفي ١٧٦٧م) الذي كان إماماً عالماً مواظباً على تدريس الفقه بالجامع الأزهر ، ومع ذلك احترف بيع الكتب في حانوته الصغير بسوق الكُتبيين . والشيخ مصطفى بن جاد (توفي ١٢٠٢هـ/ ١٧٨٧م) الذي عمل بحرفة تجليد الكتب وتذهيبها "ووصل فيها إلى درجة عالية من الإتقان ، وأدرك دقائق الصنعة والتذهيبات والنقوشات بالذهب المحلول والفضة والأصباغ الملونة والرسم والجداول والأطباع" . ومنهم الشيخ محمد عبد المعطي الحنفي (توفي ١٨٠٥م) الذي تعلم الخط في صباه ، ثم عمل بنسخ الكتب في مقابل أجر[١١٠] .

كما اقتنى المشايخ بعض الأماكن ذات الاستخدام الحرفي . ومن هؤلاء الشيخ يوسف الجرجاوي (توفي ١٧٣٧م) الذي امتلك خمس قاعات لصناعة الحرير ، بلغت قيمتها ١١٠٠٠٠ نصف فضة . والشيخ أحمد النفراوي المالكي ، المفتي والمدرس بالأزهر ، والذي امتلك طاحونة وربّعاً بلغت قيمتهما ١٣٩٥٠ بارة . أما الشيخ عبد الله الشرقاوي فامتلك "جيارة" في رشيد ، بالإضافة إلى عقار في بولاق ، تكون من ثلاثة طوابق ، وضم بعض الحوانيت ، وقدرت قيمته في سنة ١٧٩٢م بمبلغ ٤٥٠٠٠٠ بارة . أما وقفية الشيخ محمد البكري في سنة ١٧٧٩م أي قبل اشتهاره بلقب شيخ السجادة ، فاشتملت على بعض الممتلكات التي حصل عليها قبل سنتي ١٧٦٦و ١٧٧٥م ، وكانت تضم عدداً كبيراً من القاعات (طواحين ، ومعمل خل ، وأفران) فضلاً عن بعض الحواصل ، وخمسة عشر حانوتاً . وفي هذا الإطار شارك بعض العلماء/الصوفية على التزامات في المقاطعات الحضرية . ومنهم الشيخ محمد العروسي الذي أصبح من الملتزمين في سنة ١٢٠٥هـ/١٧٩٠م ، وتبعه ولداه في سنة ١٢٠٦هـ/١٧٩١م حيث امتلكا بعض حصص الإلتزام في مقاطعة كيالة الأرز بدمياط . وفي سنة ١٢١٢هـ/١٧٩٧م كان السيد عبد الكريم الحنفي ، المدرس بالأزهر ، من الملتزمين في مقاطعة كيالة الأرز بدمياط . وفي سنة ١٢١٣هـ/١٧٩٨م كان الشيخ محمد الأزهري وأبناء الشيخ السحيمي من ملتزمي مقاطعة "حمام خيشة"(١١١) .

ومن الأمور التي يجب ملاحظتها أن الكثير من شيوخ التصوف -خاصة في القرن الثامن عشر- كانوا في الأصل أبناء لآباء عملوا في الحرف . ومن هؤلاء الشيخ أحمد الحمامي الشافعي (توفي ١٧٢٢م) الذي كان والده من العاملين في الحمامات "الحمامية" . أما الشيخ أحمد بن الحسن الجوهري (توفي ١٧٦٨م) فكان والده يبيع الجوهر . أما والد الشيخ حسن العطار فكان عطاراً متواضعاً في أحد الحوانيت . وبناء على ذلك ، كثيراً ما جاء لقب الشيخ الصوفي/العالم ملتصقاً بلقب أبيه الذي اشتغل بحرفة ، مثل الشيخ محمد الفيومي العطار ، والشيخ محمد العطار ، والشيخ عبد الرحمن البرادعي ، والشيخ أحمد بن حسن الجوهري ، والشيخ محمد الحريري ، والشيخ أحمد الكُتبي ، والشيخ عبد الله اللبان ، والشيخ سليمان النجار ، والشيخ مصطفى الساعاتي ، والشيخ

أحمد الاسكندري الصباغ ، والشيخ عبد الله الصبان ، والشيخ سليمان الزيات ، والشيخ محمد الوراق[١١٢]..

أما مجال العلاقات الروحية فكان من المجالات المهمة في علاقة المتصوفة مع طوائف الحرف . ومن الأدلة على ذلك أنه كان لكل طائفة شيخ ونقيب . وبينما كان الشيخ يُختار من أبناء الطائفة ليكون ممثلاً لهم أمام السلطات ، فإن نقيب الطائفة -ومع أنه كان من أبناء الطائفة ـ كان ينتمي في الغالب إلى طريقة صوفية[١١٣] ، كما أن طقوس الالتحاق بالطائفة كانت شبيهة بطقوس الالتحاق بالطريقة الصوفية[١١٤] . ولقد قوي الارتباط بين طوائف الحرف والطرق الصوفية منذ القرن السابع عشر الميلادي ، فكانت بعض الطوائف تتخذ إحدى الشخصيات الصوفية الكبرى كراع لها . مثال ذلك طائفة الجزارين التي ارتبطت بالطريقة البيومية وشيخها على البيومي . وكان رجال الطوائف ينظرون إلى الشخصيات الصوفية الكبيرة التي يرتبطون بها بصفتها مبتدعة المهنة أو الحرفة . وقد زود رجال الطرق أرباب الحرف بثقافة روحية أخلاقية ، وإن شابتها الخرافات في كثير من الأحيان[١١٥] . ومن هنا يمكن فهم أحد أسباب مؤازرة أبناء الطوائف الحرفية للمشايخ/ الصوفية في الاحتجاجات التي كانت تهدف إلى رفع الظلم أو الحصول على بعض المطالب ، حيث كان حرفيو أحياء القاهرة يغلقون حوانيتهم لمؤازرة المشايخ/ العلماء[١١٦] .

هكذا كان حجم اشتراك المتصوفة في بعض الأنشطة الاقتصادية الرئيسية آنذاك . ويمكن القول بأنه المشاركة العملية للمتصوفة كانت متواضعة إلى حد ما ، خاصة إذا قارناها بالأعداد الضخمة التي انتمت إلى التصوف ، وما وصلت إليه "الصفوة الصوفية" من ثراء لم يُستعمل الاستعمال الأمثل لدفع اقتصاد البلاد وتطويره .



إن متابعة ثروات بعض المتصوفة ، ومقارنتها بالعوائد المالية التي عادت عليهم من أنشطتهم الاقتصادية ، توضح أن تلك الأنشطة لم تكن وحدها كافية للإنفاق على مؤسساتهم وموالدهم وأُسَرِهم ومختلف إنفاقاتهم الأخرى ، وبالطبع لم تكن كافية لتراكم

ثرواتهم . ومن هنا تأتي أهمية دراسة المصادر المادية الأخرى للمتصوفة ، سواء كانت في صورة أوقاف ، أو رزق ، أو وظائف ، أو مرتبات ، أو نذور وهبات ، وغيرها من المصادر .

تعتبر الأوقاف أهم مصادر دخل المتصوفة في مصر آنذاك ، وكانت تنقسم إلى نوعين : الأوقاف الخيرية ، والأوقاف الأهلية(*) . ومنها ما كان يعود إلى العصر المملوكي(١١٧) ومنها ما كان يعود إلى العصر العثماني(١١٨) . وبشكل عام كان حجم الأوقاف كبيراً ، ومنها ما كان في صورة أراضي زراعية ، أو عقارات ، أو أموال وعلوفات(١١٩) أو حتى في صورة عبيد .

تعددت أسباب زيادة الأوقاف في العصر العثماني ، ومنها كثرة الأوقاف حتى نهاية العصر المملوكي ، ومنها ما ارتبط بالعصر العثماني نفسه . لقد كان الوقف عند البعض وسيلة للتقرب إلى الله بالأعمال الصالحة ، وعند البعض الآخر كان وسيلة للهروب من عسف الحكام ، والضرائب التي كانت تؤخذ بعد موت الشخص ، كضريبة وراثة . كذلك أراد البعض إضفاء نوع من الخيرية على أنفسهم ، أو لضمان مستقبل أولادهم وذريتهم في تلك الظروف المضطربة التي قلّ فيها الأمن ، وكثرت النزاعات والحروب الداخلية . هذا بالإضافة إلى طبيعة الشكل القانوني المضمون للأوقاف ، وتشجيع بعض الحكام لظاهرة الوقف(١٢٠) وغيرها من الأسباب . ففي القرن السادس عشر ، قام أحد القضاة بوقف بيت على زاوية الشعراني ، بعد أن خاف انكشاف اغتصابه للبيت ، عندما حدث الفحص للأوقاف(١٢١) . وفي سنة ١١٧٤هـ/١٧٦٠م قام شخص بوقف ثلثي قاعة حياكة على زاوية المحلاوية بدمنهور ، مُقابل دَيْنٌ في عنقه للزاوية(١٢١) .

اتسعت مساحة الأوقاف الزراعية في مصر في أوائل العصر العثماني . ورغم عدم وجود مستند يحدد مساحتها ، فإن بعض المصادر تشير إلى أنها كانت تمثل عشرة قراريط من أرض مصر ؛ أي حوالي ٤٠٪ من جملة أراضي مصر الزراعية ، حيث كانت المساحة الكلية يرمز لها بأربعة وعشرين قيراطاً . هذا وإن قيل أن السلطان سليم "لما دخل مصر واستولى عليها ، نظر في بيوت المال ومصارفها ، فوجد المُرصد على الخيرات والقربات والمساجد والمدارس والربط نحو ثلثي المال ، والباقي –وهو الثلث– للخزينة" . وبسبب

مُغالاة هذا الرأي ، فإن معظم الباحثين يميلون للرأي الأول[١٢٣] .

تنوعت الأوقاف بين أراضي زراعية وعقارات وحيوانات . أما الأراضي الزراعية فتنوعت أشكال وقفها ، وكان منها وقف حصة في قرية[١٢٤] أو وقف قرية بكاملها[١٢٥] أو وقف عدة قرى[١٢٦] . كما تفاوتت مساحات الأراضي الموقوفة بين أقل من فدان[١٢٧] أو عدة أفدنة ، أو عدة مئات من الأفدنة للوقف الواحد[١٢٨] . في الوقت نفسه اشتملت الأوقاف على أراضي بالوجه البحري وأخرى بالوجه القبلي ، وأحياناً كانت حجة الوقف الواحدة تتضمن أراضي موزعة على نواحي مختلفة في الوجهين البحري والقبلي . من ذلك أن حجة وقف اسكندر باشا اشتملت على أراضي زراعية بالجيزة والدقهلية والغربية والبهنساوية والأسيوطية والمنفلوطية[١٢٩] . والملاحظ أن القرن الثامن عشر شهد زيادة نسبة الوقف الأهلي في مقابل الوقف الخيري ، لأن معظم الأوقاف التي عثرنا عليها في هذا القرن قرر واقفوها عودة عوائد أوقافهم إلى أولادهم وذريتهم (أي وقف أهلي) فإذا أفناهم الموت جميعاً ، صرف عائد الوقف على مؤسسة صوفية معينة أو عدة مؤسسات (أي يتحول إلى وقف خيري)[١٣٠] . ومع أن هذا يعكس التحول العملي في المجتمع ، وكان انعكاساً للظروف السياسية والاقتصادية ، فعلينا أن نضع في الحُسبان أن الأوبئة والمجاعات كثيراً ما كانت تقضي على العائلة بأكملها ، وبالتالي كان الوقف يتحول وقف خيري[١٣١] .

كانت العقارات النوع الثاني من الأوقاف ، وشملت الدور ، والحمامات ، والحواصل ، والخانات ، والوكائل التجارية والحوانيت ، والقاعات ، والمخازن ، والمقاهي ، وأبراج الحمام ، والطباقات ، والجباسات ، ومضارب الأرز والمعاصر[١٣٢] والسيارج والمصابغ والقيساريات[١٣٣] والطواحين[١٣٤] والأفران[١٣٥] وقاعات الحياكة[١٣٦] ومعامل إنتاج السكر[١٣٧] والبن[١٣٨] والمراكب[١٣٩] وأدوات الإنتاج بكل أنواعها[١٤٠] بالإضافة إلى المرافق والمنافع التي كانت تلحق بهذه العقارات . وقد أوردت السجلات آلاف الأمثلة ، التي تراوحت في أحجامها من واقف إلى آخر حسب إمكانياته ، لكنها في النهاية شكلت جزءاً مهماً من حجم العقارات ، في القاهرة وفي مدن الأقاليم المختلفة ، مثلها في ذلك مثل أوقاف الأراضي الزراعية ، حتى أنه لا يكاد يخلو شارع أو حارة أو عطفة أو درب في

القاهرة والمدن المصرية آنذاك من وقف بعض العقارات وحبسها على أوجه الخير الصوفية(١٤١) .

تمثل الرزق والأحباسيات هي الأخرى مصدراً هاماً من المصادر المادية للمتصوفة آنذاك . تكون هذا النوع من مساحات واسعة من الأراضي في جهات عديدة من البلاد ، أنعم بها السلاطين المماليك على البعض من قبل[١٤٢] وأضيفت إليها مساحات أخرى في العصر العثماني ، سواء من قِبل السلاطين[١٤٣] أو الباشاوات[١٤٤] أو حتى من قِبل بعض مشايخ العرب[١٤٥] . وقد كان أكثر هذه الرزق موقوفاً على مكة والمدينة ، وعلى المساجد والأضرحة والزوايا والربط والمقامات والمدارس والتكايا ، وعلى أعمال البر والصدقة[١٤٦] .

تباينت مساحة أراضي الرزق ، فتراوحت في كل رزقة ما بين عدة أفدنة ، أو عشرات الأفدنة ، أو قرى بكاملها . وعلى سبيل المثال كانت مساحة الرزقة المرصدة على ضريح وزاوية الشيخ إسماعيل الحجاجي بناحية دير البقر بالغربية اثنا عشر فداناً[١٤٧] بينما وصلت في رزق أخرى إلى حوالي ثمانين فداناً[١٤٨] أو شملت قرى بكاملها ، أو نصف مساحة بعض القرى . وقد تفاوتت المساحة من منطقة إلى أخرى في أنحاء مصر[١٤٩] وانتشرت بصورة خاصة في الصعيد ، بينما لم توجد في مناطق أخرى ، كالمنوفية في القرن الثامن عشر[١٥٠] .

وكثيراً ما نجد أكثر من رزقة أحباسية مرصدة على مكان واحد[١٥١] . كما أن هناك بعض الحالات التي نقلت منها الرزقة من الرصد على مكان معين إلى مكان آخر ، سواء كان الانتقال من الرصد على جامع إلى الرصد على مدرسة ، أو حتى من الرصد على دير إلى الرصد على زاوية . ففي الحالة الأولى انتقلت إحدى الرزق بناحية "المثنى بظاهر سيوط" من الرصد على جامع المثنى بسبب خرابه ، إلى الرصد على المدرسة المحمودية بأسيوط . أما الحالة الثانية فانتقلت إحدى الرزق من الرصد على دير أبو ساويرس ، بسبب خرابه ، إلى الرصد على زاوية الشريف جلال الدين عبد الرحيم الحسيني بأسيوط[١٥٢] .

لقد أدت تلك الأوقاف والرزق دوراً أساسياً في الإنفاق على المتصوفة وبيوتهم

وطرقهم وموالدهم ، بل وأدت إلى ثراء كثير ممن تولوا وظائف مهمة فيها ، أو كانوا من المتمتعين بجزء هام من ريع الأوقاف . ومن عائلات المتصوفة الذين تمتعوا بنصيب كبير من عوائد الأوقاف عائلات البكري ، والسادات ، والشعراني ، والواسطي ، والغمري .

وتعتبر الزوايا من أهم بيوت الصوفية التي حظيت بنصيب كبير من عوائد الأوقاف ، للإنفاق على مصالحها ، وشيوخها ومريديها ، والعاملين فيها ، والمتعيشون على حسابها . ومن تلك الزوايا : زاوية الشعراني(١٥٣) وزاوية الوفائية(١٥٤) وزاوية محمد المنير(١٥٥) وزاوية الدردير(١٥٦) وزاوية المولوية(١٥٧) وزاوية حسن الرومي(١٥٨) وزاوية بنى سيس بميت غمر(١٥٩) وزاوية يحيى بن عقب(١٦٠) وزاوية أحمد كيوة(١٦١) وزاوية عبد الرحمن البكتمري(١٦٢) .

ولما كانت المقامات/الأضرحة قد حظيت بشهرة واسعة لدفن مشاهير الشيوخ فيها ، فقد حظيت بنصيب من الأوقاف ، ونص بعض الواقفين على رصد مبالغ كبيرة للإنفاق على بعض الأضرحة ، ومن أشهرها ضريح/مقام أحمد البدوي(١٦٣) وضريح الحسين ، وضريح أبو السعود الجارحي ، وأضرحة عبد الوهاب الشعراني ، وإبراهيم الدسوقي ، والسيدة زينب ، والسيدة نفيسة ، والسيدة عائشة ، والسيدة سكينة ، والسيدة فاطمة ، والسيدة رقية(١٦٤) . كما حظيت التكايا هي الأخرى باهتمام بالغ من منشئيها ، فرصدوا عليها أوقافاً ضخمة . ولما كانت التكية هي إحدى المؤسسات الصوفية التي وجدت في مصر في العصر العثماني ، فإن الأتراك اهتموا بها اهتماماً كبيراً ، وظهر ذلك في حجم أوقافها وأوجه صرفها . ومن أهم تكايا القاهرة : تكية الخلوتية(١٦٥) وتكية المولوية(١٦٦) وتكية الكلشنية(١٦٧) .

والدليل على ضخامة إنفاق الأوقاف على بيوت الصوفية ، تلك المبالغ الضخمة التي رصدت بشكل سنوي لأوجه صرف مختلفة(١٦٨) . لقد بلغت مصروفات وقف خاير بك التي حددها للصرف سنوياً ١١٨٧٠٠ من الفلوس المستعملة(١٦٩) . وبلغت مصروفات وقف محمد علي باشا حوالي ٨٨٢٠ نصف فضة(١٧٠) . أما مصروفات وقف الأمير حسين متفرقة على زاوية فبلغت حوالي ٢٨٨٠ نصفاً(١٧١) . وبلغ إنفاق وقف حمزة باشا على تربة وضريح

وزاوية أبي جعفر الطحاوي حوالي ٦٣٤٩٨ نصف سنوياً[١٧٢] . في حين بلغ إنفاق وقف الأمير أحمد كتخدا حوالي ٢٥٢٨٧ نصف ، بالإضافة إلى ٤٤ أردباً من القمح والشعير سنوياً[١٧٣] . وبلغ ذلك في وقف الأمير رضوان أغا الرزاز حوالي ٤١٠٩٠ نصف (للصرف على مولد وزاوية الوفائية وعدد من الموالد ، وإحدى المدارس وكُتّاباً وسبيل وصهريج ومدفن) بخلاف ثمن كسوة الأيتام والفقيه والعريف والحصر والستائر[١٧٤] . أما الإنفاق في وقف الأمير سليمان أغا فبلغ حوالي ٣٧١٤٠ نصف فضة[١٧٥] .

إن تناول أوجه الوقف والإنفاق على بيوت المتصوفة ، من الموضوعات التي تحتاج لبحوث مستفيضة . وإذا أخذنا الاسكندرية نموذجاً ، وجدنا العديد من بيوت الصوفية التي حظيت بأوقاف خيرية وأهلية ومُشتركة . فهناك من التكايا تكية الانكشارية[١٧٦] وتكية القادرية (تكية قاسم)[١٧٧] . أما الزوايا فكانت كثيرة ومنها : زاوية عبد الله المجاور[١٧٨] وزاوية المغاربة[١٧٩] وزاوية نزهة (نزها)[١٨٠] وزاوية عبد الرحمن الغزي[١٨١] وزاوية الجاويش[١٨٢] وزاوية محمد بن عيسى الذاكر[١٨٣] وزاوية علي القباني[١٨٤] وزاوية الشبراوية[١٨٥] وزاوية البنوفرية[١٨٦] وزاوية عبد الله المغاوري[١٨٧] وزاوية حسن بيك[١٨٨] وزاوية الأحمدية ، وزاوية حسين جلبي[١٨٩] وزاوية شيخ العرب يوسف الهواري[١٩٠] وزاوية الحجار[١٩١] وزاوية حسن بن منصور[١٩٢] وزاوية سليمان البسيوني[١٩٣] وزاوية إبراهيم الجداوي[١٩٤] وزاوية مقام محمد الشوماني[١٩٥] وزاوية عابدي أغا[١٩٦] وزاوية جبران المسراتي[١٩٧] وزاوية الفاهمي[١٩٨] وزاوية محمد المسيري[١٩٩] وزاوية محمد التاجوري[٢٠٠] وزاوية أبو الفتح الواسطي (الواسطية)[٢٠١] وزاوية مصطفى باشا الغزي[٢٠٢] وزاوية أولاد السيد حسين قبودان[٢٠٣] وزاوية نافع الأزدي[٢٠٤] . . بالإضافة إلى زاوية مرزوق الكفافي ، وزاوية الغربا ، وزاوية عبد الله الحجازي ، وزاوية شعراني محمد صالح ، وزاوية أوليا محمد الرومي ، وزاوية أحمد النقلي ، وزاوية خديجة بنت منصور ، وزاوية أحمد الحناوي ، وزاوية على الخنسيني ، وزاوية عابدي أغا ، وزاوية صالح الشهير بجراد ، وزاوية الشيخ خضر ، وزاوية سليمان التميمي[٢٠٥] وزاوية محمد المفتي ، وزاوية إبراهيم الرايس ، وزاوية محمد الموازيني ، وزاوية ومقام حماد ، وزاوية أحمد الرجباني[٢٠٦] وزاوية أبو القاسم القباري ، وزاوية الشيخ إبراهيمين[٢٠٧] .

وتدلنا الوثائق على العديد من الأوقاف على الجوامع والمساجد والمقامات ، ومنها : جامع المرسي أبو العباس (٥٥ وقف)[٢٠٨] ومسجد ومقام عبد الله المغاوري (٢٦ وقف)[٢٠٩] ومقام ياقوت العرشي (٢٢ وقف)[٢١٠] وضريح ومقام عبد الرازق الوفائي (١٨ وقف) [٢١١] ومسجد ومقام محمد الحلوجي (١٣ وقف)[٢١٢] وجامع التمرازيه (تسعة أوقاف)[٢١٣] ومقام سليمان الأنصاري (سبعة أوقاف)[٢١٤] وجامع القابودان/حمزه (ستة أوقاف)[٢١٥] وخمسة أوقاف لجامع الأربعين[٢١٦] وجامع مصطفى طيطوان[٢١٧] . وهناك أربعة أوقاف لكل من مقام عبد الله الوفائي أبى شوشه[٢١٨] ومقام مسعود[٢١٩] ومقام عبد الله البرقي[٢٢٠] . وهناك ثلاثة أوقاف لكل من مقام محمد الزناتي ، ومقام على الموازيني . ووقفان لكل من جامع عبد الله المجاهد ، ومسجد خضر المغربي الشهير بالصيادي ، وجامع القلعة ، ومقام سويدان ، ومقام أبو الفتح الواسطي ، وضريح ومقام مفرح . ووقف واحد لكل من جامع العطارين[٢٢١] ومقام شهاب الدين العجمي[٢٢٢] ومقام محمد البوصيري[٢٢٣] ومقام علي الدري[٢٢٤] ومسجد حسين البيطاش[٢٢٥] والجامع المعلق[٢٢٦] وجامع عبد اللطيف[٢٢٧] وجامع سلام ، ومسجد ومقام محمد المنقعي ، وجامع إبراهيم تربانة ، وزاوية ومقام أبو بكر الطرطوشي[٢٢٨] ومسجد مصطفى قرماني[٢٢٩] ومسجد محمد البنوفري ، ومسجد ومقام داءود الشاذلي ابن أبا خله[٢٣٠] وجامع القاضي عبد القادر[٢٣١] وجامع صفوان[٢٣٢] وجامع شيخ العرب يوسف دراز[٢٣٣] وجامع الشيخ سرور ، ومقام العارف بالله أبى غزاله[٢٣٤] ومقام علي الطريني[٢٣٥] ومقام أبو الخير الزهراوي ، ومسجد عبد الباقي جوربجي[٢٣٦] .

بالإضافة لما سبق ، كانت هناك مصادر أخرى للصرف على بيوت الصوفية ، ومنها إسهامات الإدارة/السلطة . وفي توزيع ٤٩٣٦٣ بارة على مقامات وجوامع ومساجد ومدارس وتكايا وأحواض وأسبلة من "محصول جمرك بندر الاسكندرية" سنة ١١١٤هـ يتضح ضخامة نصيب الجوامع والمقامات والعلماء والأشراف . لقد تم توزيع المبلغ كالتالى : مقام أبو العباس المرسي٣٧٨٠ بارة . مقام ياقوت العرشي٣٤٧٣ . مقام أبو الحسن الشاذلي ٣٣٩ . مقام على البدوي ٣٣٩ . مقام داءود الكردي ٣٣٩ . مقام أبو الفتح الواسطي٨٠ . مقام اليماني٥٩٠ . مقام عبد الرازق ٥٤٤ . مقام القباري٨٠ . مقام أبو بكر٤٠٠ . مقام

محمد فخري٤٨٠ . مقام على الموازيني١٣٠ . مقام محمد الزناتي٣٨٠ . مقام محمد خلف٨٠٠ . مقام ناصر الدين سلام ٩٩٠ . مقام على الطريني٤٠٠ . مقام دانيال١٨٠ . مقام سيدي حقوق٣٠٠ . مقام أحمد المتيم٣٦٠ . مقام أحمد الزواوي ٣٠٠ . مقام سويدان ٣٤٠ . مقام أحمد العجمي٨ . مقام يوسف الشامي٤٠٠ . مقام عبد الله البرق ٨٠٠ . مقام عبد الله المجاهد ٣٩٠ . مقام محمد الغريب ١٥٠ . مقام محمد الرودسي ٣٤٠ . مقام محمد نقشير ٣٤٠ . مقام محمد الصور ١٣٠٠ . مقام عامر الولي ١٣٠ . مقام المستناني ٤٠٠ . جامع العطارين ٣٠١٣ . جامع قرماني ٩٩٠ . جامع التمرازية ١٩١٣ . جامع عبد اللطيف ١٢٣٠ . جامع السرورية ٨٠ . جامع قبودان ١٠٤٠ . جامع باب سدرة ٧٨٨ . جامع عثمان ٣٩٠ . جامع البرهانية ١٩٠ . جامع القاضي٤٣٠ . جامع الأربعين ٩٣ . جامع القيسارية ١٣٩٠ . زاوية علي جاويش ٤٥٤ . الجامع الغربي ٩٩ . جامع صفوان١٠٠٠ . زاوية البنوفرية٣٩٠ . زاوية دمنهور٧٢٠ . زاوية عبد الغني ٤٨٠ . زاوية يونس٣٣٥ . زاوية المسدامية ٨٣٠ . زاوية الشبراوية٣٠٠ . تكية الكلشني ٨٩٤[٢٣٧] . ولقد تكرر الأمر بعد عامين في توزيع ٤٩٣٦٢ نصف[٢٣٨] . في الوقت نفسه هناك أوقافاً تنوعت بين حوانيت ووكائل وبيوت وغيطان وكان أشهرها وقف صادر الفقهاء والفقراء لصلاح الدين الأيوبي والذى استفادت منه عدة جوامع[٢٣٩] وزوايا[٢٤٠] وإن خرب بعضها بسبب الامتداد العمراني للمدينة نحو الغرب وتأثير السنين[٢٤١] .

كان للمتصوفة وجوداً ملحوظاً في النظر على أوقاف المؤسسات الدينية/الصوفية ، حيث يكون النظر للمنشىء ، ثم لأبنائه وذريته ، ثم ينتهي إلى أحد الشيوخ . فعندما قامت "الشيخة نعيمة ، من ذرية العارف بالله سيدي نعيم المستناني" بالوقف على زاويتها ، فإنها جعلت النظر لنفسها ثم لزوجها وأرشد ذريتهما ، وبعد انقراضهم لمن يتعهد خدمة الزاوية [٢٤٢] . وفي وقفه على زاوية صالح التونسي ، اشترط المُنشئ أن يكون الناظر عليه "ولد أخته الشهير بالصلاح"[٢٤٣] . وفي أوقافه الخمسة على تكية القادرية ، اشترط عبد الله كتخدا النظر لشيخها التركي . أما قاسم بك فاشترط النظر من بعده للشيخ إبراهيم الرومي "المستخلف على طايفة السادة الصوفية القادرية . . ثم على مولانا إبراهيم ، ثم لمن يكون خليفة من بعده"[٢٤٤] . ولدينا ١٤ وقفاً خيرياً ومشتركاً : أربعة منها كان النظر

للواقف ثم لزوجته ثم للناظر على أوقاف الجامع أو المقام أو على زاوية وصهريج وسبيل الزاوية/ المسجد(٢٤٥) . وفي وقفين جعلت الواقفة النظر لنفسها وزوجها ، ثم للناظر على أوقاف الجامع(٢٤٦) . وفي ثمانية أوقاف جعل الواقف النظر لنفسه ومن بعده للناظر على أوقاف المقام/الجامع أو الزاوية(٢٤٧) . وفي وقفين ذهب بعض ريعهما إلى مساجد /مقامات ، اشترط الواقف النظر لنفسه وذريته ، ثم للناظر على أوقاف المسجد/المقام الذى سيئول إليه ريع الوقف(٢٤٨) . وفي حالة واحدة ذهب بعض ريعها للإنفاق على صهريج سبيل كان النظر فيها للواقف ثم لشقيقه ثم لابن عمه ثم للأرشد من أبنائهم ، فإذا آل الوقف إلى "جهات المقامات" كان لنظار أوقافها ، كل على نصيبه من ريع الوقف(٢٤٩) . وفي حالة واحدة ذهب جزءاً من ريعها للإنفاق على سبيل وزاوية ، اشترط الناظر النظر لنفسه "ثم للأرشد من أولاد الظهور . . وإن آل إلى الزاوية فيكون لناظرها"(٢٥٠) . وفي حالة واحدة ذهب فيها جزءاً من ريع الوقف للإنفاق على صهريج وسبيل وكُتَّاب ، جعل الواقف النظر لولده ثم لأرشد الذكور من أولاد الظهور ، وبعد انقراضهم يكون لأرشد الذكور من أولاد البطون ، فإذا انقرضوا وآل الوقف للمسجدين/المقامين "فللناظر عليهما حين ذلك بالسوية"(٢٥١) . وفي بعض الأحيان أوكل الواقف النظر مباشرة لشيخ اعتقد في صلاحه وعدله ، ولدينا في ذلك أربع حالات . ففي وقفها الذى ذهب جزءاً من ريعه للصرف على سبيل ، اشترطت سليمة المغربية النظر لنفسها ثم للشيخ زين الدين عبد القادر الشهير بابن عواض "على أن يستمر النظر في أولاده وذريته" . أما زاوية الأحمدية التي أنشأها "الشريف أحمد جلبي" فكان النظر فيها للشيخ إبراهيم الدري "يتصرف على ذلك من تاريخه ويسعى في بناية الزاوية ومنافعها" ومن بعده يكون "الذريته ونسله إلى انقراضهم" . أما محمد بن البازلي ، الذى لم ينجب ، فجعل النظر على وقفه الخيري على تربته لنفسه ، ثم من بعده "الصالح الشهير بالدرويش الجربي"(٢٥٢) . وعلى كل أدى ذلك الأمر لتمتع نظار أوقاف الأماكن المشهورة بنصيب مهم في النظر على الأوقاف .

ولقد تفاوتت "المعاليم" التي حصل عليها نُظَّار الأوقاف . وبينما اشترط البعض أن يكون النظر "من غير معلوم ، حسبة لله" ، حصل بعض النُظَّار على مرتبات "نظير تعاطي خدمة الوقف" ، ومنه ما كان في مقابل ستة أو عشرة قروش سنوياً ، ومنه ما كان مقابل

خمسة عشر نصفاً شهرياً[٢٥٣] .

مما سبق يتضح ضخامة المصروفات التي كانت تنفق على المتصوفة من خلال الأوقاف . ومع أن هناك بعض الأوقاف التي كانت مصروفاتها قليلة ، وأن عدداً لا يُستهان به من الأوقاف كانت عبارة عن وقف أهلي ، فإن هذا لا يُقلل من عظم هذا الدور الذي لعبته الأوقاف بالنسبة للمتصوفة ، خاصة إذا علمنا أن هناك أوقافاً قلت مصروفاتها عن المبالغ التي خصصت لها ، وأن بعض الأوقاف الأهلية كانت تتحول إلى أوقاف خيرية .

ومع ذلك ، وكما سبق التنويه ، كان المتصوفة الكبار وذراريهم أول المستفيدين من الأوقاف ، نظراً لإسناد الوظائف الهامة ذات العوائد المادية الضخمة إليهم ، ولتخصيص أوقاف بكاملها عليهم . وبالتالي وضحت التفرقة أو اللاعدل في توزيع عوائد الأوقاف ، وظهر التفاوت المادي ، مما نتج عنه تفاوتاً اجتماعياً خلق تفاوتاً أكبر مع مرور السنين ، خاصة مع الاتجاه إلى زيادة الوقف الأهلي في القرن الثامن عشر . ثم إن نظام الوقف كان من العوامل الأساسية في إحجام الكثير من المتصوفة عن العمل في المجالات التي تحتاج إلى مجهود عضلي مثل الزراعة والصناعة ، بل وأحياناً الإحجام عن امتهان أي مهنة ، لأن نظام الوقف وفر لهم سبل العيش الهانئ بطريقة سهلة وآمنة ، بعيداً عن متاعب السلطة ، فقتل لديهم الرغبة في العمل والصراع من أجل أنفسهم وأهاليهم . وقد ترتب على ذلك نتائج اقتصادية سيئة أضرت بالتطور المصري بشكل عام في العصر العثماني[٢٥٤] .

كما كان لنظام الوقف تأثيره السئ على الأراضي الزراعية . فمع أن معظم حجج الوقف نصت على قيام الناظر بالصرف على ما فيه دوام منفعة الأرض وخير الفلاحين ، فإن الواقع لم يتطابق مع ما جاءت به الوثائق دائماً ، خاصة وقد وصل الوقف إلى حد وقف أدوات الإنتاج الزراعي . ومن هنا كثر الحديث عن الأراضى التي لم تستطع تسديد ما عليها من أقساط للوقف لضعفها ، والحديث عن حوادث ظلم الفلاحين العاملين في تلك الأراضي . ولعل في عدم قيام التنافس بين المتصوفة في المجال الزراعي والصناعي ما تسبب أيضاً في ضعف الأرض ، حيث بقيت أدوات الإنتاج كما هي على بساطتها[٢٥٥] .

ومما زاد الطين بلة في هذا الشأن أن الأراضي المرصدة على المؤسسات الصوفية لم تكن تباع أو تشترى على الإطلاق ، حتى ولو احتاج الواقفون إلى ثمنها ، وكل ما هناك أنه كان يُسمح أحياناً بالإيجار الطويل أو الاستبدال أو الخِلْو . بل ولقد نص بعض الواقفين على أن ما يتبقى من مصروف الوقف يُجمع وتُشترى به أراضي وعقارات جديدة ، حيث يُعاد وقفها من جديد . وقد أعاق هذا النظام دخول الأرض والعقارات ميدان التبادل ، وحرمها من التحول إلى السمات الرأسمالية في القرن الثامن عشر(٢٥٦) . هذا رغم محاولة بعض الباحثين التخفيف من هذه الآثار السيئة للأوقاف على الحياة الاقتصادية في مصر آنذاك(٢٥٧) .

أما الجانب السلبي الآخر للأوقاف على الاقتصاد والمجتمع في مصر ، فكان يتمثل في عدم دفعها للضرائب كغيرها من الأراضي غير الموقوفة(٢٥٨) . ورغم اختلاف الباحثين حول حجم دفع الأوقاف للضرائب(٢٥٩) . . فإن المحصلة النهائية أنها لم تكن تدفع إلا مقداراً ضئيلاً منها . فمن الثابت أنها كانت تدفع ضريبة "مال الحماية" مقابل جهود الإدارة المحلية من الكُشّاف والعسكر لتأمين الأوقاف من السلب والنهب(٢٦٠) وكذلك ضريبة الخردة(٢٦١) بالإضافة إلى دفعها ضريبة الخراج في أحيان قليلة واستثنائية(٢٦٢) . والحقيقة أن هذا كله يعكس ضعف وقلة قيمة الضرائب التي كانت تُجبى من الأوقاف في صورها المختلفة ، وبالتالي حدوث عجز في الموارد المالية للسلطة ، ومن ثم تعويض العجز من الأراضي الخراجية غير الموقوفة ، وغيرها من مصادر الضرائب ، وهو ما كان يمثل عبئاً جديداً على كاهل العاملين في مجالات الزراعة والتجارة والحرف . بل إن كبار المتصوفة في أواخر القرن الثامن عشر لم يكتفوا بذلك ، وحاولوا إلغاء مال الميري على مناطق التزامهم . ولقد ذكر الجبرتي أن الشيخ أبو الأنوار السادات "أرسل كتخداه ووزيره إبراهيم السندوبي إلى دار السلطنة بمُكاتبات ، وأعرض لرجال الدولة ، والتمس رفع ما على قرية زفتى وغيرها مما في حوزته من الالتزام من المال الميري الذي يدفع إلى الديوان في كل سنة" . وقد نجح وكيله في ذلك ، وألغيت الضريبة التي كان يدفعها الشيخ السادات باعتباره أحد الملتزمين الكبار ، ليعوضها الحكام من الفئات الفقيرة(٢٦٣) .

هكذا كانت مساهمة الأوقاف بالنسبة للمتصوفة ، وكذلك تأثيرها على الوضع

الاقتصادي بوجه عام . وقد وضح لنا أنه رغم توفر مساحات ضخمة من الأوقاف الزراعية والعقارية لدى المتصوفة ، فإنهم لم يقوموا بلعب الدور الإيجابي الذي كان عليهم أن يلعبوه ، بل أصبحت هناك تباينات هائلة فيما بينهم ، بحيث ازدادت الصفوة من المشايخ غنى ، وازدادت الفئات الدنيا من المريدين فقراً ، مما سيؤثر على الوضع الاجتماعي وتكوين المجتمع الصوفي . وهكذا نصل إلى دراسة مصدر اقتصادي آخر من المصادر التي اعتمد عليها المتصوفة وهي الوظائف التي تولوها .



اختلفت الوظائف التي اشتغل بها المتصوفة ، سواء في دلالاتها الاقتصادية أو الاجتماعية والفكرية ، أو في طبيعتها ، أو مواردها المادية التي كانت تعود على المشتغلين بها ، حتى كانت الوظائف أحد العوامل الرئيسية التي تحقق "الحراك الاجتماعي" في مصر[٢٦٤] . ولذلك فنحن أمام مجموعة كبيرة ومتنوعة من الوظائف يمكن تقسيمها إلى قسمين . الأولى : وظائف الفئات الدنيا من المتصوفة . أما الثانية : فهي وظائف الفئة العليا أو الصفوة .

أما وظائف الفئات الدنيا فتمثلت في مجالات خدمية عديدة ، منها السقاية ، تلك الوظيفة ذات الصبغة الدينية/الصوفية في ممارستها ، حيث كان السقاءون يقومون بجلب الماء من الأماكن العامة في جرار فخارية ، ويقدمونه للمارة ، لاسيما أيام الأعياد الدينية وموالد الأولياء ، وفي موكب الحج حيث يسقون جمهوره ، وكذلك أثناء جنازات الموتى ، في مقابل مبلغ زهيد من الأنصاف ، أو على حساب المؤسسات الصوفية من خلال أوجه الصرف الخاصة بالسقاية . وقد عمل بعض المتصوفة بهذه الوظيفة/الحرفة ، وخاصة متصوفة الطريقتين البيومية والرفاعية[٢٦٥] ومنهم الشيخ نور الدين الشوني (توفي٩٤٤هـ/١٥٣٩م) الذي كان مزملاتياً بتربة العادل "فكان يسقي الناس طول النهار"[٢٦٦] . ومن المتصوفة من عمل بحمل أمتعة الناس[٢٦٧] أو عمل كفراش ، أو وقاد ، أو بواب ، أو طباخ ، أو ميقاتي[٢٦٨] . ومع أن هذه الوظائف كانت موجودة في كل المؤسسات الصوفية تقريباً ، فإنها كانت من "الوظائف الخدمية" التي اتصفت ببساطتها

وقلة شأن القائمين عليها مادياً واجتماعياً .

على أن بعض المتصوفة ، من الرفاعية بشكل خاص ، تخصص في اصطياد الثعابين والعقارب ، واستعان بهم الأهالي ـ كما قيل ـ لإخراج الثعابين من بيوتهم[٢٦٩] . كما عمل بعض دراويش الصوفية خاصة بـ"التسول" في المدينة والريف ، مُستغلين مهارتهم في إنشاد المدائح والعزف على آلة موسيقية أو طبلة صغيرة . ومن هؤلاء الشيخ إبراهيم الرجبي (توفي ٩٥٤هـ/١٥٤٧م)[٢٧٠] والشيخ يوسف العجمي ، وأبو بكر الحديدي (توفي ٩٢٥هـ/١٥١٩ م) وغيرهم ممن أوردت المصادر أسماءهم[٢٧١] .

من ناحية أخرى عمل بعض المتصوفة المنتمين للفئات الدنيا ، ممن يُلمون بشئ من القراءة أو الكتابة ، ويحفظون جزءاً من القرآن أو أكثر . . عملوا بوظائف أكثر احتراماً ومكانة ، وأكبر دخلاً ، قياساً على الوظائف والمهن السابقة . ومنها وظيفة تأديب الأطفال (مؤدب الأطفال)[٢٧٢] والآذان بالجوامع والمساجد والزوايا التي وجدت بها صلاة أو خطبة[٢٧٣] والتي تباين عدد المؤذنين في كل منها ، حسب حجم المسجد أو الجامع ، وإمكانياته المادية ، حتى وصل عددهم في بعض الأحيان إلى ستة مؤذنين أو أكثر للجامع الواحد[٢٧٤] .

ومن تلك الوظائف قراءة القرآن في المدافن والبيوت ، وفي المناسبات . كانت تلك الوظيفة من الوظائف التي أقبل عليها المتصوفة بشكل كبير ، حتى وصل عددهم إلى أربعين أو ستين قارئاً أو أكثر في مؤسسة صوفية واحدة . وهناك آلاف الأمثلة على اشتغال المتصوفة بهذه الوظيفة ، رغم اختلاف الواقفين أحياناً في أشكال القراءة وأوقاتها وعدد القائمين بها[٢٧٥] . وقد ارتبطت بوظيفة القراءة عدة وظائف أخرى ، منها مشيخة "قراءة الأجزاء" و"مفرق الأجزاء" و"خادم المصحف" أو "الربعة الشريفة" ووظيفة "الداعي" عقب مجالس الذكر والقراءة ، و"كاتب الغيبة" و"المرقي" . وقد اشترط الواقفون في معظم أوقافهم ضرورة أن يتولى هذه الوظائف من اتصف بصفات "الصلاح والفضل والخير والفلاح" وأن يكون من "حملة القرآن الكريم من السادة الصوفية"[٢٧٦] .

وهناك "وظائف التصوف" التي كانت موجودة تقريباً في كل المؤسسات الدينية

والتعليمية آنذاك ، وبالطبع في بيوت الصوفية . وبطبيعة الحال كان ذلك يعكس حجم الوجود الكبير للتصوف في الناحية الوجدانية عند المصريين . وقد كانت الوظائف الصوفية تقترب من وظائف قراءة القرآن الكريم ، سواء في شكلها أو أهدافها ، بل وربما كان الأشخاص الذين يقومون بالوظيفتين هم نفس الأشخاص[٢٧٧] .

واللافت للنظر أن معظم المتصوفة الذين تولوا الوظائف السابقة ، كان للواحد منهم أكثر من وظيفة في آن واحد ، وسيطرت الناحية المادية والمعيشية عليهم ، دون عناية كبيرة بمدى استطاعة الشخص منهم تنفيذ مهامه بدقة ، كشرط الواقف[٢٧٨] . ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما ورد في إحدى الوثائق من أن الشيخ شهاب الدين الرشيدى "قُرِّر في وظيفة تصوف بالمدرسة البرقوقية بين القصرين ، وفي تصوف بخانقاه سعيد السعداء ، وفي نصف وظيفة قراءة الميعاد وثلث التبليغ بوقف المرحوم بيبرس جاشنكير ، وفي ربع قراءة ميعاد بمدرسة الأشرفية بمصر عوضاً عن تصوف البرقوقية والخانقاة عن الشيخ عثمان في الربع من قراءة الميعاد وسدس التبليغ بالبيبرسية"[٢٧٩] . ومن الواضح أن الواحد منهم كان يتنازل عن بعض وظائفه لأشخاص آخرين ، في مقابل هامش ربح .

أما الفئة العليا من المتصوفة فاشتغلت بوظائف أخرى أكثر احتراماً من الناحية الاجتماعية ، وأكثر إدراراً للمال . ومن أول تلك الوظائف توليهم مشيخة المؤسسات الدينية والصوفية والتعليمية الموجودة آنذاك ؛ مثل مشيخة الخانقاة أو التكية أو الزاوية أو الرباط أو المدرسة أو الجامع ، أو حتى مشيخة الأزهر . هذا بالإضافة إلى وظيفة شيخ السجادة أو شيخ الطريقة . وقد حصلوا من هذه الوظائف على موارد مالية كبيرة للغاية ، بل وكثيراً ما استغلوها بشكل غير مباشر للحصول على المزيد[٢٨٠] .

ومن تلك الوظائف وظيفة "شيخ التصوف" بكل المؤسسات التي وجدت فيها وظائف التصوف ، حيث كان الشيخ يقوم برئاسة المتصوفة أثناء قراءتهم لأورادهم ومقرراتهم[٢٨١] . ومنها وظائف الإمامة[٢٨٢] وخدمة الأضرحة (خاصة أضرحة المشاهير)[٢٨٣] . ومنها وظائف الخطابة[٢٨٤] والوعظ[٢٨٥] في المؤسسات الدينية والصوفية والتعليمية . أما وظيفة التدريس فكانت تمثل إحدى وظائف المتصوفة ومصادرهم المالية

الهامة . لقد مارسوها في المدارس والجوامع(٢٨٦) وفي الجامع الأزهر(٢٨٧) وغيره من أماكن الدرس والإفادة . ولقد قام بعض هؤلاء العلماء المتصوفة بإعطاء الدروس الخصوصية لزيادة دخلهم(٢٨٨) حتى تمتع بعضهم بالثروة والغنى نتيجة عملهم بالتدريس ، كما زاد إقبال الناس على العلماء الذين اعتقدوا في صلاحهم وتقواهم ، وخاصة الذين تلقوا علومهم في الأزهر(٢٨٩) .

على أن هناك وظائف أخرى أكثر دنيوية اشتغل بها هذا النوع من المتصوفة ، ومنها أعمال الكتابة في الديوان وغيره ، حتى أن شيخ السادة الأحمدية "الشيخ ناصر الدين مصطفى" كان من أعيان السادة الكُتّاب بالباب العالي والديوان(٢٩٠) . ومع أن المتصوفة لم يشاركوا بفعالية في الوظائف المالية والإدارية حتى القرن الثامن عشر ، فإن حجج الوقف كثيراً ما تُشير إلى ضرورة اتصاف القائم على هذه الوظائف بصفات أخلاقية قريبة من صفات المتصوفة(٢٩١) . كما قام بعض أبناء البيوت الصوفية الكبرى بالاشتراك في سلك القضاء . والقارئ لسجلات الشهر العقاري يتبين ذلك بسهولة . ومن المتصوفة الذين عملوا في هذا المجال الشيخ أبو عبد الرحمن الوفائي القادري ، الذي كان قاضياً لمحكمة باب الشعرية على المذهب الشافعي(٢٩٢) . ومنهم الشيخ شمس الدين محمد الفيومي الخلوتي الذي كان "رئيس السادة العدول" بمحكمة جامع الحاكم(٢٩٣) .

ومن الوظائف التي عملوا بها أيضاً وظيفة المتولي ، وهي وظيفة ذات مهام متقاربة جداً مع وظيفة الناظر ، بل ورد في بعض الوثائق ما يفيد إدراج الوظيفتين في وظيفة واحدة(٢٩٤) . وقد انتشرت آنذاك ظاهرة وظيفة النظارة والولاية بشكل لافت للنظر ، مما أدى بطبيعة الحال إلى إثراء مادي متزايد توارثه الأبناء عن الآباء(٢٩٥) . بيد أن أهم الوظائف التي تولاها أبناء هذه الفئة كانت وظيفة النظارة على الأوقاف ، سواء التي كانت مرصدة على مؤسساتهم وطرقهم وسجاجيدهم ، أو مرصدة على أوجه أخرى وأوصى واقفوها بإيكال النظر إلى نفر من المتصوفة . وقد وصلت إلى يدنا مئات الأمثلة . ولما كان حجم تلك الأوقاف كبيراً للغاية ، فقد تولى مشايخ التصوف النظر على عدد كبير من الأوقاف(٢٩٦) وهو أمر لا يمكن حصره في هذه البحث(٢٩٧) .

هكذا كانت الوظائف التي تولاها المتصوفة . ومن الأمور التي يمكن ملاحظتها على تلك الوظائف ، تباين المرتبات التي حصل عليها أرباب الوظائف الدنيا ، عن تلك التي حصل عليها أصحاب الوظائف العليا . فبينما بلغ المتوسط الشهري لقارئ القرآن حوالي ٣٠ نصفاً شهرياً على وجه التقريب ، ومؤدب الأطفال ٦٠ نصفاً ، والداعي ١٥ نصف ، ولكل من المزملاتي وخادم المصحف ٢٢ نصف ، والمؤذن ١٨ نصف ، وحصل الصوفي على أقل من ذلك ، حتى وصل نصيبه الشهري أحياناً إلى خمسة أنصاف[٢٩٨] . . فإن متوسطات مرتبات الفئة العليا من المتصوفة فاقت ذلك كثيراً ، فبلغ متوسط مرتب الناظر حوالي ١٦٥ نصف ، والإمام ٢٧٠ نصف ، وشيخ الصوفية ٢٦٦ نصف[٢٩٩] . ومع أن التفاوت في المرتبات يعتبر طبيعياً ، فمن غير الطبيعي وصوله إلى الدرجة التي وصل إليها ، خاصة إذا راعينا عدم وجود نظام معين في إعادة توزيع الوظائف بعد موت أصحابها ، وعدم الاعتماد في كل الأحوال على الكفاءة والمهارة ، ومن ثم نصت بعض حجج الوقف على أن "من توفي من أرباب الوظائف وله ولد صالح للقيام بوظيفة والده ، قرره الناظر فيها ، فإن كان صغيراً أقام الناظر عنه نايباً إلى أن يصلح لمباشرة وظيفة والده"[٣٠٠] . وبالطبع لم يكن كل الأولاد لديهم الصلاحية الكاملة للقيام بمهام آبائهم ، خاصة وأن الناظر في تلك الأحيان كثيراً ما كان يستعمل صلاحياته التي كفلتها له حجة الوقف ليولي من يشاء ويعزل من يشاء ، خاصة في الوظائف العليا . ومن ثم كانت سيطرة عائلات بعينها على مجموعة الوظائف في مؤسسات معينة[٣٠١] .

جملة القول أن نظام الوظائف كان ضاراً . لقد أثر على مستوى العمل داخل المؤسسات الصوفية بوجه عام ، فأصابتها حُمى الاتكالية والكسل والخمول ، كما أدى هذا النظام لانتشار الرشوة والمجاملات وغيرها من المظاهر السلبية ، وإلى نوع من الثبات الاجتماعي والاقتصادي ، لأن الإبن كان يرث وظيفة أبيه بمعلومها المالي ووضعها الاجتماعي ، وبالتالي يصبح ـ وذريته ـ كأبيه في كل شئ . وبالتالي كرس هذا النظام نظاماً اجتماعياً يعتمد على التفاوت المقيت .

ورغم تعارف الباحثين على أن الطابع العام للمتصوفة المصريين في العصر العثماني عدم مشاركتهم في الوظائف المالية والإدارية ، فإن هذا الرأي غير صحيح في مجمله ،

خاصة في القرن الثامن عشر . لقد سبق وأوضحنا أن بداية ظهور البيت البكري ظهوراً صوفياً كان لسبب اقتصادي ، نتيجة عمل جدهم في المجال المالي . أما في القرن الثامن عشر فظهر ذلك جلياً عند الفئة العليا عامة . لقد عمل بعضهم في جمع الضرائب والالتزام والتجارة ، واشتركوا في أعمال القضاء والكتابة وغيرها من الأمور المالية والإدارية . وبالطبع كان هذا التحول يعبر عن الوضع الاقتصادي المتميز الذي وصلوا إليه آنذاك ، مما سمح لهم ، بل وحتّم عليهم أيضاً ، تولي وظائف مالية وإدارية ، حتى أن الشيخ عثمان أفندي الأنصاري الخلوتي (توفي١٢٢٠هـ/١٨٠٥م) "عانى الحساب والنجوم فأخذ منها حظاً ، ونزل كاتب سر في ديوان بعض الأمراء . وعندما لامه البعض عن هذا التحول ، اعتذر أنه إنما أقدم عليه صيانة لبعض بلاده وضياعه التي استولت عليها أيدى الظلمة"(٣٠٢) . والأمر الذي يجب إدراكه جيداً ، أن عمل بعض المتصوفة ـ كمتصوفة الطرق البيومية والقادرية والرفاعية- بمهن بسيطة مثل السقاية وحمل أمتعة الناس و"التسول" و"كحواة ثعابين" . . كانت تعبر عن تدني الأحوال الاقتصادية والمعيشية لهؤلاء مما دفعهم للعمل بهذه الأعمال ، في الوقت الذي كان فيه إخوانهم من متصوفة التكايا والزوايا والمنتمين إلى السجاجيد الكبرى والطرق الدائرة في فلكها -كالطريقة الخلوتية- ينعمون جميعاً بهانئ العيش ، بل والثراء .



بالإضافة إلى الزراعة والتجارة والصناعة والأوقاف والوظائف . . اعتمد المتصوفة في أرزاقهم وتكوين ثرواتهم على المعاشات "الرواتب" ، والجوالي ، والنذور ، والهدايا . لقد حصل بعضهم ـ من الفئات الدنيا والعليا ـ على معاشات/رواتب اقتُطعت من المصروفات العامة التي تؤخذ من الميري . وقد أجرى هذه الرواتب السلطان سليم ومن بعده سليمان ، وحذا حذوهما خلفاؤهما وكثير من الباشاوات والبكوات ورجال الأوجاقات . وصل نصيب المتصوفة والعلماء من هذه المرتبات إلى ١,٢٩٥,٥٣٤ مديني (بارة) من الحجم الكلي لهذه المعاشات وهو ٨,٤٣٨,٩٤٤ مديني ، بالإضافة إلى ٧٤٥ مديني خصصت للمشايخ المتوفين ؛ مثل عطاء الله السكندري ، وأبو السعود الجارحي ، وبهاء الدين المجذوب ، ومحمد الجاكي ؛ بينما وزع الباقي على الأيتام والأرامل ، وعلى أشخاص آخرين كرزق

نقدية بالقليوبية والجيزة وغيرها من الأماكن[٣٠٣] . بيد أن كبار المشايخ حصلوا على نصيب الأسد من هذه المبالغ . فالشيخ البكري كان يتلقى مبلغاً سنوياً قدره ٢٦٠,٩٠٠ بارة ، بينما تسلم الشيخ السادات ١٤٨,٦٣٥ بارة ، والشيخ الشرقاوي ١٩,٧٨٠بارة ، والشيخ المهدي ٢٢٦,٠٦٤ بارة ، والشيخ مرتضى الزبيدي ٥٤,٨٠٠ بارة ، وتسلم نقيب الأشراف - الذي كان عادة شيخ البكرية أو الوفائية- مبلغ ١٦٥,٢٩١ بارة[٣٠٤] .

تعرضت تلك المرتبات في بعض الأحيان للإهمال والقطع من الباب العالي ، مما جعل المنتفعين بها يُكاتبون السلطان ، راجين منه أن يوصي باستمرارها ، بل ومُنذرين بأسوأ العواقب إذا قطعت تلك الأرزاق[٣٠٥] . والواقع أن ما جاء في رسالتهم يعكس حجم المُنتفعين بالمرتبات ، ومدى اعتمادهم عليها . وإذا كانت الفئة العليا من الشيوخ استطاعت تحويل مرتباتهم إلى صرة الحرمين على أساس أنها أكثر أماناً وضماناً وتُسدد بدقة[٣٠٦] . . فإن الفئات الدنيا من المتصوفة أصحاب هذه المرتبات والمعاشات لم يستطيعوا إلا إرسال المكاتبات إلى الباب العالي مُتوسلين إلى السلطان "كما هو المعهود من كرم سجيته بإبقاء المرتبات وأولاد وعيال على ما هي عليه اغتناماً للثواب وإحرازاً لدعوات صالحات ، وجرياً على ما درج عليه أسلافه من ملوك الإسلام"[٣٠٧] .

كما اعتمد بعض المتصوفة على ما كان يقدمه لهم الباشاوات من أموال (صدقات) الجوالي . وممن اهتم بالجوالى من الباشاوات إبراهيم باشا ، الذي قدم مصر في سنة ٩٣١هـ/ ١٥٢٤م و"أحدث وجاق الجوالي ، وجعله مُرتباً على العلماء والفقراء والأيتام والأرامل"[٣٠٨] . وكذلك محمود باشا الذي ولي مصر في سنة ٩٧٣هـ/١٥٦٥م . لقد اعتمد بعض المتصوفة ـ خاصة متصوفة الزوايا وشيوخها ـ على الجوالي[٣٠٩] . وفي الوقت نفسه كانت مخازن الدولة بالقاهرة تمنح العلماء سنوياً ٤٩٧٦٠ إردباً من القمح والشعير[٣١٠] .

أما النذور فكانت هي الأخرى من المصادر التي اعتمد عليها المتصوفة ، حيث كان الكثير من الناس يأتون إلى أضرحة الأولياء والشيوخ للزيارة والتبرك ، وللوفاء بالنذور التي قطعوها على أنفسهم إذا ما حلت البركة في أموالهم أو تجارتهم أو زراعتهم أو أولادهم . وقد

وجدت بمصر آنذاك العديد من الأضرحة/المقامات التي حظيت بالكثير من احترام الناس ونذورهم ، مثل مقام أحمد البدوي ، ومقام إبراهيم الدسوقي ، ومقام عبد الرحيم القنائي ، والمشهد الحسيني[٣١١] . ولقد اختلفت أنواع النذور باختلاف واهبيها : أهل المدن وأهل الريف ، صناع وزراع وتجار وعلماء ، وأغنياء وفقراء . وعلى سبيل المثال نصت إحدى الوثائق في مجال الحديث عن النذور التي تأتي إلى الزاوية "أن يُشتري من المال المرصد شراعين ويوضعا على سفرتين في جانبي المحراب برسم ما يتحصل من النذور والفتوحات" . ويُستفاد من الوثيقة أن هناك من النذور ما هو على هيئة نقود ، وما هو على هيئة أشياء تؤكل[٣١٢] . ومن النذور ما كان في صورة شموع وأغنام وعجول وحُلي ومزارع[٣١٣] . والملاحظ أن النذر من لدن أهل المدن غلب عليه الطابع النقدي ، بينما غلب عليه الطابع العيني في الريف ، خاصة في الصعيد حيث انتشرت المعاملات العينية . وقد اهتم أهالي الريف بنذر أنصبة من زراعتهم أو مواشيهم للأولياء الذين يحمونها من الأوبئة ، وفي بعض الحالات كان النذر جماعياً من لدن أهل القرية ، حيث كان الفلاح يعطي لنفسه حق الانتفاع بما تنتجه ماشيته ، أما ملكيتها فلصاحب الضريح المُنذر له[٣١٤] .

كان هناك أيضاً الكثير من الشيوخ "المشايخ" من مُدعي الكرامات في حياتهم للحصول على بعض النذور ، ومنهم إبراهيم أبي لحاف (توفي ٩٤٠هـ/١٥٣٣م) الذي كان يحصل على النذور بالقوة ، بحجة رفعه البلاء النازل عن بعض الناس[٣١٥] . وقد استفاد بالنذور أكثر من نوع من المتصوفة ، منهم القاطنين ببعض الزوايا[٣١٦] والقائمين على خدمة الأضرحة ، والذين راج حال معظمهم لما كانوا يستولون عليه لأنفسهم في أحيان كثيرة من تلك النذور ، بالإضافة إلى مشاركتهم في الانتفاع بدخل أوقافها الكثيرة التي رصدها المعتقدون في أصحاب الأضرحة[٣١٧] . ومن هنا وصل بعض "خدم الأضرحة" إلى مكانة مادية خرجت بهم من دائرة الفقراء . وقد أوضح الجبرتي هذا قائلاً "فإن قيل بصحته ـ أي النذر ـ على الفقراء ، قلنا أن سدنة هذه الأضرحة ليسوا بفقراء ، بل هم الآن أغنى الناس والفقراء حقيقة خلافهم"[٣١٨] . ووصل الأمر إلى أن أقلهم كان في رفاهية من العيش وجمع المال[٣١٩] . وبالطبع أغراهم ذلك على توارث هذه الوظيفة .

ومن المصادر التي اعتمد عليها المتصوفة ، خاصة الشيوخ الكبار ، كميات الحبوب التي كانوا يحصلون عليها من الميري المُحصَّل في شكل عيني . ولقد كان نصيب مشايخ القاهرة حوالي ١٥٧ أردب شعير ، أما نصيب المؤسسات الخيرية الممثلة في الجامع الأزهر ، ومُوظفي وخدم الإمام الشافعي ، وعادات عائلتي البكري والسادات ، ومرضى البيمارستان ، والعميان ، والطلبة المغاربة . . فبلغت حوالي ١٥٤ أردب[٣٢٠] .

ومن تلك المصادر الهدايا التي حصل عليها المتصوفة من أبناء الشعب ، والأمراء والباشاوات ، حيث كانت زوايا المتصوفة وبيوتهم تتلقي الأرز والعسل والدجاج والأوز وغيرها[٣٢١] . كما كان بعض الباشاوات يبعثون بالهدايا إلى كبار المتصوفة . ومن الأمثلة على ذلك إرسال علي باشا في سنة١١٥٣هـ/١٧٤٠م هدية إلى الشيخ البكري ، مكونة من أغنام وسكر وعسل ومربيات[٣٢٢] . هذا في حين اتخذ بعض متصوفة الطرق الانتقال من مدينة إلى أخرى ومن قرية إلى أخرى ، وسيلة للكسب والمعيشة ، حيث يُقيمون الحضرات ، ويعطون العهود والمواثيق للناس ، فيضطر هؤلاء لإقامة الولائم وتقديم الهدايا لهم ، من سمن وزبد وجبن وحبوب وأغنام وفواكه . . فكانوا يجمعون منها مقادير كبيرة[٣٢٣] .

وبوجه عام اتخذ الوجود الاقتصادي للمتصوفة في المجالات سالفة الذكر اتجاهاً طردياً ، بحيث زاد هذا الوجود في كل قرن عن القرن الذي سبقه . كان ذلك نتيجة منطقية لطبيعة الظروف الاقتصادية والمعيشية التي مروا بها ، حيث أثر ذلك بشكل أو بآخر في وضعهم الاقتصادي ، ودفعهم إلى الاجتهاد في طلب الرزق بشكل إيجابي (عن طريق الزراعة والتجارة والصناعة وبعض الوظائف) أو بشكل غير إيجابي (عن طريق الأوقاف والرزق والنذور والمرتبات والمعاشات والهدايا والجوالي) . هذا مع الوضع في الاعتبار أن الجانب الثاني هو الجانب الذي شهد إقبال أغلب المتصوفة عليه .

على أية حال فإن الدخول المادية للمتصوفة تناسبت مع حجم اشتراكهم في مجالات اقتصادية ، وانعكس على حجم الثروات التي امتلكوها أو خلفوها لأولادهم . وإذا كان البحث قد هدانا إلى أن حجم اشتراك المتصوفة بوجه عام في كافة المجالات الاقتصادية كان ضعيفاً حتى نهاية القرن السادس عشر ، حيث بدأ بروز نشاط بعضهم ،

مثل عائلة البكري . . فإن الواقع المادي يعكس هذا أيضاً ، ومن ثم لم تصادفنا في القرن السادس عشر أسماء متصوفة تركوا ثروات ضخمة(٣٢٤) وإن كان هذا لا ينفي وجود بعض من كثرت مواشيهم أو مزارعهم مثل الشيخ محمد بن الصعيدي الأحمدي (توفي٩٢٨هـ/١٥٢١م) (٣٢٥) . وفي القرن السابع عشر تغير الحال وأصبحنا نعثر على تركات ضخمة للمتصوفة ، وهي توضح بشكل عام مدى التطور الذي طرأ على نشاط المتصوفة . فقد وصلت تركة أحد أبناء البيت البكري (المتوفي ١٠٦٣هـ/١٦٥٢م) إلى ٧٨٣,٣٦٣ نصف (ما يعادل ٣١ كيس و٨٣٦٣ نصف فضة)(٣٢٦) . وعندما توفيت إحدى بنات الشيخ يوسف أبو الإسعاد السادات في سنة ١٠٦٥هـ/١٦٥٤م ، فإن تركتها بلغت ٧٣٤٧٨ نصف(٣٢٧) . أما تركة الشيخ محمد الخلوتي (توفي١٠٦٤هـ/١٦٥٣م) فبلغت ٢٩١٤٨٥نصف(٣٢٨) وبلغت تركة الشيخ شرف الدين الشعراني (توفي١٠٦٥هـ/١٦٥٤م) ٢٤٤٠٠٠ نصف فضة(٣٢٩) . وعندما توفي شيخ المولوية "بمدينة غلطة" في مصر سنة١٠٦٣هـ/ ١٦٥٢م ، فإن تركته قدرت بحوالي ١١٦٣٢٠ نصف فضة(٣٣٠) .

وما أن جاء القرن الثامن عشر إلا وأصبح المتصوفة قوة اقتصادية لا يُستهان بها ، وتمثلت في الشيوخ الكبار الذين تزعموا السجاجيد والطرق ورأسوا التكايا ، وامتلكوا ثروات عظيمة جعلت منهم صفوة اقتصادية بالقياس لغيرهم ، بل وجعلتهم من أكثر شرائح المجتمع ثراء ، لاسيما وأن ثرواتهم لم تكن تتعرض للمصادرة أو القروض الجبرية . ولذلك كدسوا الثروات وورّثوها لأبنائهم من بعدهم . ومن الأمثلة على ذلك أسر البكري والسادات والعروسي(٣٣١) ورؤساء الطرق وصفوتها ، حيث ضمت بعض الطرق ، كالخلوتية ، خليطاً من المماليك والتجار والعلماء ورجال الإدارة(٣٣٢) . ورغم عدم وجود تقدير سليم لحجم ثروات المشايخ في القرن الثامن عشر ، فإن الدلائل تشير إلى زيادتها ، ومنها كثرة عدد التزاماتهم ، وزيادة حجم تجارتهم ، وما كان ينفق في مناسباتهم الاجتماعية والدينية ، حتى أن الشيخ خليل البكري أنفق على المولد النبوي أكثر من مئة ألف مديني . وعندما تزوج ابن الشيخ الشرقاوي ، تسلم أبوه هدية تعادل ٨٠٠٠٠٠ مديني ، بخلاف الهدايا الأخرى(٣٣٣) . هذا بينما تضمنت قائمة زواج أحد أبناء البيت البكري "خلخال" قيمته ٩٨١٠ نصف وزوجين سوار قيمتهما ٩٤٦٥ نصف ، بخلاف عشرات الأشياء التي تقدر بعشرات الآلاف من الأنصاف(٣٣٤) .

هوامش الفصل الرابع

(١) سعيد عبد الفتاح عاشور : التدهور الاقتصادي في دولة سلاطين المماليك في ضوء كتاب ابن إياس ، بحث في ندوة ابن إياس ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص٧٥ ، ٧٦ . عبدالرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني ، ص١٤٥ . جلال يحيى : مصر الحديثة ، ص٦٩ ، ٧٠ ، ١٨٩ . عبد العزيز الشناوي : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، ج١ ، ص٤٠ ، ج٣ ، ص١٤٤٦ ، ١٤٤٩ .

(٢) عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي ، ص١٤٦ ، ١٤٨ . قاسم عبده قاسم : ماهية الحروب الصليبية ، ص١٩٧ ، ١٩٨ .

(٣) عبد العزيز الشناوي : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، ج٣ ، ص١٤٤٩ .

(٤) محمد أنيس : الدولة العثمانية ، ص١٤٨ ، ١٤٩ . السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر ، ص٣٠ .

(٥) عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي ، ص١٧٨ ، ١٧٩ . صلاح عيسى : البورجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة ، مطبوعات الثقافة الوطنية القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٠ ، ص٥٠ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص٢٠ .

(٦) أحمد الحتة : تاريخ مصر الاقتصادي في القرن التاسع عشر ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٢ ، ١٩٥٧ . محمد أنيس ، السيد رجب حراز : التطور السياسي للمجتمع المصري الحديث ، ص٣٥ ، ٣٨ . السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٤٠ ، ٤١ . جلال يحيى : مصر الحديثة ، ص١٩٥ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٦٢ .

(٧) محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، ص٥٦ ، ٥٧ .

(٨) الدليل على هذا أن الناس "في الزمن الماضي" على حد قول الشعراني "كانوا يُكرمون حملة القرآن والعلم ، ويُرتبوا لهم المرتبات ، ويُهدوا إليهم الهديات ، ويقصدوهم في المواسم ، ويقولوا لهم : اشتغلوا بالقرآن والعلم ونحن نكفيكم جميع ما تحتاجون إليه" . بل إن خاير بك عندما لم يوافق السلطان على إعطائه إقطاع يشبك الدوادار "أغلق بابه وصرف غلمانه . . ولبس جبة صوف أبيض وتعمم بمئزر صوف أبيض وأخذ بيده سبحة ، وادعى أنه ترك الدنيا وبقى فقيراً مجرداً . وهذا يدل بوضوح على أن التصوف في ذهن معاصري هذه الفترة كان يرتبط بالبعد عن العمل والدعوة في البطالة . الشعراني : البحر المورود ، ص١٠٤ . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٣ ، ص١٧٦ .

(٩) محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص٢٨٦ .

(١٠) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١٠ ، ص١٥٩ .

(١١) عاش الأنصاري في الجامع و"عندما كان الجوع يعض به . . كان يأكل قشر البطيخ الملقى بجانب الميضأة وغيرها ، إلى أن تولى أمره شخصاً كان يعمل في الطواحين ، فتولى الإنفاق عليه" . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١١١ ، ١١٢ .

(١٢) الشعراني : درر الغواص ، هامش ص١٣ . تنبيه المغترين ، ص٦٢ .

(١٣) توفيق الطويل : الشعراني ، ص١٢٣ طه عبد الباقى سرور : الشعراني والتصوف ، ص١١٢ .

(١٤) الشعراني : لطائف المنن ، ص٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ . تنبيه المغترين ، ص١٩١ ، ١٩٢ .

(١٥) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٤٥ .

(١٦) الشعراني : لطائف المنن ، ص٣٣٩ . عبد الحفيظ القرني : عبد الوهاب الشعراني إمام القرن ، ص١٢٨ .

(١٧) الشعراني : البحر المورود ، ص١٢٤ . درر الغواص ، هامش ص٦٨ .

(١٨) كانت قوة التصوف في العصر المملوكي تعكس في بعض مظاهرها مدى انتشار الفقر والفاقة واليأس من الحياة أنذاك ، مما جعل الكثيرين يُقبلون على التصوف تخلصاً من ظلم المماليك ، فضمت بيوت المتصوفة كثيراً من الدخلاء الذين لم يقبلوا هذه الحياة رغبة في الانقطاع للدين ، ولكن فراراً من قسوة الحياة ورغبة في الهناء دون عناء . محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(١٩) الشعراني : درر الغواص ، هامش ص٨ .

(٢٠) كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ترجمة : محمد مسعود ، مطبعة أبي الهول ، القاهرة ، د .ت .ط ، ص٢٠ .

(٢١) الشعراني : لطائف المنن ، ص١٨٢ ، ٤٣٠ .

(٢٢) الشعراني : البحر المورود ، ص١٨٦ . لطائف المنن ، ص٢٩٥ .

(٢٣) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٣ . الغزي : الكواكب ، ج١ ، ص٢٣ ، ٩٧ ، ١٩٢ .

(٢٤) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١١٩ .

(٢٥) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٢٤٠ .

(٢٦) محكمة باب الشعرية ، س٥٨٥ ، ص١٢١ ، مادة ٥٦٥ ، ١٥ ربيع الأول ٩٦٢هـ .

(٢٧) ورد في أحد السجلات أن مستأجري أرض أحد الأوقاف التي كانت تحت نظارة الشيخ شمس الدين محمد بن جلال الدين البكري ، تأخروا في سداد قيمة خراج زراعتهم للأرض عن سنة ٩٦٢هـ (ومقداره ستين أردباً من القمح والفول) مما دعا وكيل الشيخ شمس الدين لشكايتهم لدى الحاكم الشافعي . محكمة باب الشعرية ، س٥٨٥ ، ص٧٠ ، مادة ٣٣٥ ، ٢٥ ربيع أول ٩٦٢هـ .

(٢٨) حدث هذا في سنة ١٠٠٤هـ/١٥٩٥م مع بعض فلاحي ساقية مكة بالجيزة والتي كانت جارية في التزام الشيخ البكري . محكمة باب الشعرية ، س٥٩٦ ، ص٤٤٦ ، م١٦٣٤ ، ١١ شوال ١٠٠٤هـ .

(٢٩) محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج٢ ، ص١٤٩ ، ١٥٠ .

(٣٠) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٢٧١ .

(٣١) على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٣ ، ص٤٤٧ . وعلى كل كانت بداية الظهور الصوفي لعائلة البكري يعود لسبب اقتصادى ، نتيجة الخلاف بين الغوري وجدهم جلال الدين البكري الذي كان

من قضاة مصر ومباشريها ، والمتولي لعمارة جامع زاوية الشيخ الدشطوطى . الغزي : الكواكب ، ج١ ، ص٢٤٨ .

(٣٢) محكمة باب الشعرية ، س٥٩٣ ، ص١٤ ، م٥٩ ، ٢٧ ربيع الثاني ٩٩٧هـ ، ١٤ جمادى أول ٩٩٧هـ .

(33) Afaf Lutfi al-Sayyid; a Socio-Economic Sketch of the Ulama in 18th Century, General Egyptian Book Organization, Cairo, 1969, p. 318.

(٣٤) محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، ص٢٦ ، م٦٣ ، ٣ ربيع الأول ١٠٤٦هـ .

(٣٥) محكمة باب الشعرية ، س٥٩٦ ، ص٤٤ ، م١٤٦ ، ٢٤ شوال ١٠٠٣هـ .

(٣٦) محكمة باب الشعرية ، س٥٩٦ ، ص٤٤٦ ، م١٦٤٣ ، ١١ شوال ١٠٠٤هـ .

(٣٧) محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، ص٣٩و٤٠ ، م١٠٣ ، ١١ ربيع أول ١٠٤٦هـ . وغالباً ما تركزت حقوق النظارة على الأوقاف للبيت البكري في يد رئيس السجادة التي كانت سبب اهتمام الواقفين في الأساس . وفي بعض الأحيان أوكل النظر إلى أحد أفراد البيت البكري الآخرين . كانت الأوقاف تستمر في ذراري البكرية ، ومن ثم تضاعفت بالتدريج .

(٣٨) دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف أبى الطيب محمد ، رقم ٢٩٨ ، ٨ ذي القعدة ٩٣٤هـ .

(٣٩) محكمة باب الشعرية : س٦١٦ ، ص٣١ ، م٧٧ ، ٨ ربيع أول ٩٦٢هـ . س٥٨٥ ، ص٦٩٠ ، م٣٢٧ ، ٢٩ صفر ٩٦٢هـ . س٦١٦ ، ص٣١ ، م٧٧ ، ٨ ربيع أول ١٠٤٦هـ حيث نجد استعمال المتصوفة من بيت الشعراني وبيت الغمرى لوكلاء لهم .

(٤٠) محكمة باب الشعرية ، س٥٨٥ ، ص٥ ، م١٨ ، ١١ صفر ٩٦٢هـ . ص٦٨ ، م٣٢٤ ، ٤ ربيع أول ٩٦٢هـ ، س٦٣١ ، ص٧٠ ، م١١٧ ، ٢٠ محرم ١١٢١هـ . م٣١٠ ، ٥ ذي القعدة ١١٢١هـ .

(٤١) محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، ص٣١و٣٢ ، مادة ٧٧و٧٨ ، ٨ ربيع الأول ١٠٤٦هـ .

(٤٢) محكمة باب الشعرية ، س٣١٢ ، وقف سليمان أغا ، م٥٩٦ ، ١٢٠٦هـ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٢٧١ .

(٤٣) دار الوثائق : وزراء وسلاطين ، وقف الشيخ محمد أبو السعود الجارحي ، م٢٩٤ ، ١٢ صفر ٢٨٩هـ . أرشيف وزراه الأوقاف : وقف أبو الفضايل مدين ، رقم ١٢٤٢ ، ٥ صفر ٩٩٠هـ .

(٤٤) محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، ص٧٩ ، م٢٣٠ ، ١١ جمادى أول ١٠٤٦هـ .

(٤٥) محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، ص٣٣ ، م٨٢ ، ٩ ربيع أول ١٠٤٦هـ .

(٤٦) دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، وقف محمد علي باشا ، رقم ٣٥٩ ، ١٠٢٠هـ .

(٤٧) أرشيف وزراه الأوقاف : وقف حسن أفندي الدفتردار ، رقم ٢٨١٦ ، ٢ ربيع الثاني ١٠٣٧هـ .

(٤٨) أرشيف وزراه الأوقاف : وقف أبو الفضايل مدين ، رقم ١٢٤٢ ، ٥ صفر ٩٩٠هـ .

(٤٩) دار الوثائق : دفتر ثان الجيزة أحباسي ، روزنامة ، ٤٦٢ ، ورقة ٢ .

(٥٠) في سنة ٩٧٣هـ/١٥٦٥م تنازلت السيدة بدر عن حقها في النظارة لأولادها الشيخ صالح أبى العطاء عبد الرازق وشقيقته ، من ذرية السادة الوفائية ، وكتبت تذكرة بذلك في سنة ٩٧٧هـ/١٥٦٩ م ، مما

يدل على امتلاكها التذكرة قبل ذلك . وفي رزقة بناحية المثنى بظاهر أسيوط (١٠٧٨هـ/ ١٦٦٧م) استقر النظر لـ "فاضلة بنت الشيخ محمد بن الشيخ أحمد القادري نحو الربع ، وللمصونات سعادة ومكرمة وحجيجة أولاد الشيخ أبو بكر شيخ طايفة القادرية بمدينة أسيوط نحو النصف والربع" .

(٥١) دار الوثائق : دفتر أخميم أحباسي ، روزنامة ٤٦٣٦ ، ورقة ٤٧ ، ٤٩ .

(٥٢) دار الوثائق : دفتر أسيوط أحباسي ، روزنامة ٤٦١٩ ، ورقة ١٨ ، مع ملاحظة أنه كثيراً ما كان يحدث أن يشترك أكثر من واحد من الأشراف المتصوفة في النظر والتحدث على رزقة واحدة .

(٥٣) دار الوثائق : دفتر أسيوط أحباسي ، روزنامة٤٦١٩ ، ق٤٥ . عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٣٩ .

(٥٤) دار الوثائق : دفتر ثاني جيزة أحباسي ، روزنامة ٤٦٢٠ ، ورقة ١٥ ، ٢٩ .

(٥٥) محكمة باب الشعرية ، س٥٩٥ ، ص٤٢٠ ، م١٦٦٤ ، ٥ محرم ١٠٠٣هـ .

(٥٦) محكمة باب الشعرية ، س٥٩٦ ، ص١٩٧ ، م٧٦٤ ، ٢٦ صفر ١٠٠٤ هـ .

(٥٧) محكمة باب الشعرية ، س٥٩٦ ، ص٤٢٠ ، م١٦٦٣ ، ٥ محرم ١٠٠٣ هـ .

(٥٨) من ذلك إعطاء الشيخ محمد أبو السرور البكري قطعة من الأرض التي استأجرها لعامر بن حسن "الشهير بابن الزعيم" والمقيم في منية خاقان بالمنوفية ، مقابل مبلغ من المال . وعندما لم يستطع ابن الزعيم دفع ما عليه ، أخذ البكري منه كمية من السكر تزن ٤٤ قنطاراً بثمن ٢٣٨٠ نصف ، واعتبر المبلغ مما عليه "من خراج زراعته بالناحية المذكورة الجارية في تؤاجر مولانا المشتري (أي الشيخ البكري) لمغل سنة اثنين بعد الألف الخراجية" . محكمة باب الشعرية ، س٥٩٦ ، ص٢٣ ، م٧٤ ، ٨ شوال ١٠٠٣هـ .

(٥٩) محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، ص٥٨ ، م ٣١٦ ، ١٠٤٦هـ . عراقي يوسف : الوجود العثماني المملوكي في مصر ، ص٢٩٩ .

(٦٠) محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، ص١٥ ، م٣٥ ، ١٧ صفر ١٠٤٦هـ .

(٦١) محمد شفيق غربال : مصر عند مفرق الطرق ، ص٣٥ .

(٦٢) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٢ ، ١١٣ .

(٦٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٣٣٢ . أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٤٤ . محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج٢ ، ص١٤٦ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٤٨ ، ١٤٧ . Afaf Lutfi; a Socio-Economic Sketch, pp. 314, 318. Peter Gran; Islamic Roots, pp.21, 53.

(٦٤) جلال يحيى : مصر الحديثة ، ص٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٦٥) الدليل على هذا أن الشعراني قدم عدة نصائح للمتصوفة التجار ، ومنها أن لا يُظهر التاجر التعصب مع أحد على أحد ، وأن لا يقوم شيخ السوق بإيذاء أحد ممن هم تحت حكمه ، وأن لا يُكثر من السب لمن وقع من أهل السوق في خيانة من دلال أو تاجر ، وأن يحذر من التشبه في حكمه على

أهل السوق بأهل المراتب العليا كالوالي والقاضي والمحتسب ، وأن لا يبلص أحداً من التجار والدلالين ، ولو على سبيل الهدايا فإن ذلك حرام . ومع أن هذه النصائح تدل دلالة ضمنية على تشجيع الشعراني لعمل المتصوفة بالتجارة ، فإنه أورد ما يتعارض مع ذلك . الشعراني : البحر المورود ، ص٢٨٠ ، ٢٨٣ .

(٦٦) من مقولات الشعراني أن من أخلاق المتصوفة "اجتناب الجلوس في السوق لبيع أو شراء ، إلا بعد معرفة أحكام الشرع ، وغلبة ظنهم أن أحدهم لا يشتغل بذلك من أعمال آخرته ، لأن كل ما يشغل عن الله فهو مشئوم على صاحبه في الدنيا والآخرة" . وبالطبع يتناقض هذا مع تشجيعه السابق للاحتراف ، كما أنه يحمل نوعاً من المثالية التي لم تتوفر عند الشعراني نفسه . الشعراني : تنبيه المغترين ، ص١٠٩ .

(٦٧) الشعراني : لطائف المنن ، ص٣٣٩ .

(٦٨) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٦٥ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٨٥ .

(٦٩) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص١٠٢ ، ١٠٣ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٤٩٤ .

(٧٠) أندريه ريمون : فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية ، ص٢٧٧ ، ٢٧٨ .

(٧١) الشعراني : البحر المورود ، ص٨٩ ، ٩٠ ، ٩٥ ، ١٠٥ ، ٢٨٣ . المحبي : خلاصة الأثر ، ج٣ ، ص١٣٥ .

(٧٢) محكمة باب الشعرية ، س٥٩٣ ، ص١٤ ، م١٤ ، ٢٧ ربيع الثاني ٩٩٧هـ . ص٣٢ ، م٥٩ ، ٢٨ جمادى أول ٩٩٧هـ .

(٧٣) أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٤٥ .

(٧٤) محكمة باب الشعرية : س٦١٦ ، ص٦٠ ، م١٧٢ ، ٢٩ ربيع الثاني ١٠٤٦هـ .

(٧٥) قام الشيخ شمس الدين محمد أبي السرور البكري بطريق الوكالة الشرعية عن الأمير محمد خليل كتخدا باستلام مبلغ من المال وقدره ثلاثمائة وسبعة وخمسون ديناراً ذهباً وعشرة أنصاف فضة ، ومن الفلوس الجدد ستة آلاف وستمائة وستة وستون نصفاً وثلثا نصف ، وذلك كثمن لسيف فولاذ وقرض شرعي للأمير . محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، ص١٣ ، م٣٠ ، ١٢ صفر ١٠٤٦هـ .

(٧٦) شهدت مصر منذ القرن السابع عشر حركة تجارية نشطة ، وكانت السوق المصرية محوراً لحركة تجارية بين بلدان المشرق والمغرب العربي ، وبين بلدان الشرق الأقصى وأفريقيا وأوربا ، وزاد حجم التجارة استيراداً وتصديراً ، وشهدت الثغور المصرية نشاطاً يختلف تماماً عما شهدته قبل ذلك ، وزادت التنظيمات التجارية قوة في الأسواق المصرية ، وشهدت مصر أُسراً تجارية ثرية . وقد تركزت الصادرات المحلية أساساً في الأرز وبعض الغلال والعدس ومنسوجات الكتان والحرير . عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي ، ص١٦٥ ، ,١٧٤ أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص٧٦ ، ٧٧ ، ١١٧ . نللي حنا : تجار القاهرة في العصر العثماني - سيرة أبو طاقية شاهبندر التجار ، ترجمة : رءوف عباس ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص٤٨

وغيرها . فولني : ثلاثة أعوام في مصر وبر الشام ، ترجمة : إدوارد البستاني ، بيروت ، ١٩٤٩ ، الجزء الأول ، ص١٣٥-١٣٧ .

(77) Peter Gran; Islamic Roots, pp. 21, 26, 90.

(٧٨) محمد أنيس ، السيد رجب حراز : التطور السياسي للمجتمع المصري الحديث ، ص٤٥ .

(٧٩) ذكر الجبرتي أن الشيخ عبد العظيم الممتد بنسبه إلى الشيخ زكريا الأنصاري كان كثير الاجتماع بالشيخ أحمد ابن عبد المنعم البكري ومن الملازمين له على طريقة صالحة وتجارة رابحة ، حتى مات في سنة ١١٣٦هـ/١٧٢٣م . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١١٤ .

(٨٠) محكمة باب الشعرية ، س٦٣١ ، ص٥٨ ، م١٠٩ ، ١١٢٠هـ .

(٨١) عبد الرحمن زكي : خطط القاهرة في أيام الجبرتي ، بحث في : ندوة عبد الرحمن الجبرتي : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص٥٠٥ ، ٥١١ .

(٨٢) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٤٤٣ ، ٥٨٩ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١١٦ ، ٢٣٠ .

(83) Afaf Lutfi; a Socio-Economic Sketch, pp. 311-318. The Political and Economic Functions, p.14.

(٨٤) صلاح عيسى : منهج الجبرتي في رؤية الظواهر التاريخية ، ص١٤٨ .

Afaf Lutfi; a Socio-Economic Sketch, pp. 311-318.

(85) Afaf Lutfi; op. cit, p. 315. Peter Gran; Islamic Roots, p. 220.

(٨٦) أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٤٦ ، ٦٤٧ .

(٨٧) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢٩ ، ٥١٣ . ج٢ ، ص١٣٣ ، ٢١٨ ، ٢١٩ . أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٤٧ . محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ج٢ ، ص١٤٦ . Peter Gran; op. cit, p. 52.

(٨٨) الموالد : مناسبات تقام حول أضرحة الأولياء في أوقات منتظمة تقريباً من كل عام ، وفيها يقوم صغار التجار بعرض وبيع بضائعهم للزائرين . ومع أن الموالد يجب أن ترتبط بذكرى ولادة الأولياء ، فإن تواريخها تحدد بشكل مجازى نظراً لأن كثيراً من الأولياء لم يعرف لهم تاريخ ميلاد على وجه الدقة . فبعضهم كانوا غرباء عن مصر ، كما لم توجد سجلات تشير بدقة إلى تلك التواريخ ، ولهذا كان الاحتفال بتاريخ وفاتهم ومولدهم في كثير من الأحيان لا يهتم بتاريخ الوفاة ، بل يتوافق في الأساس مع الظروف الاقتصادية التي تمر بها البلاد ، كما ارتبط تحديد وقت مولد أي ولي محلي في القرية بظروف العمل وجني المحاصيل ، وخاصة المحاصيل المهمة ، لأنه بدون أن تحصل الأسرة على دخل واضح لن تتمكن من الإعداد للمولد . فاروق أحمد مصطفي : الموالد ، ص٧, محمد الجوهري : علم الفلكلور ، ج٢ ، ص٩٦ . Leonor Fernandes; Some Aspects, p. 150.

(٨٩) وزارة الأوقاف : وقف الزيني سليم بن عبد الله ، رقم ٤٥٢ ، شعبان ١٢٠٥هـ . وقف محمد الهمشري

السكري ، م٢٥٧٤ ، ١٢ ذي القعدة ١٢١١هـ . محكمة الباب العالي ، وقف الأمير سليمان أغا ، س٣١٢ ، رقم ٥٩٦ ، ص٣١٢ ، ١٨ رجب ١٢٠٦هـ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٦٩ . محمد فهمي لهيطة : تاريخ مصر الاقتصادي في العصور الحديثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٤ ، ص٤٠ . أحمد الحتة : تاريخ مصر الاقتصادي ، ص٢٣ . جلال يحي : مصر الحديثة ، ص٢٠٣ . Afaf Lutfi; the Political and Economic Functions, p.145.

(٩٠) محمد الجوهري : علم الفلكلور ، ج٢ ، ص٩٩ .

(٩١) الحقيقة أن اختيار مولد السيد البدوي له أسبابه ؛ فهو أكبر الموالد لوجوده في وسط الدلتا بالمنطقة الغنية بالموارد والسكان ، ولأن طبيعة الموضوع لا تتحمل الحديث عن عدة موالد ، ولأن المادة العلمية المتوفرة عنه في المصادر والمراجع أكثر ثراء من أي مولد آخر .

(٩٢) محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي ، ص٥٩ . كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج١ ، ص٤٢٩ .

(٩٣) محمد الجوهري : علم الفلكلور ، ج٢ ، ص٩٦-٩٨ .

(٩٤) أورد الجبرتي حادثة اعتداء مماليك أمير الحج المصري على جمال الأشراف في سوق المولد البدوي ، وأوضح افتراءاتهم لأنهم كانوا يحصلون نصف ريال فرانسا -أي فرنساوي- على كل جمل يباع ، وهو ما يدل على مدى كثرة البيع والشراء . وبالطبع كانت هناك تجارة في حيوانات أخرى وكذلك تجارة الحبوب وغيرها . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٥٠٢, ج٢ ، ص١٥٢ .

(٩٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٣ .

(٩٦) المصدر السابق ، ج٢ ، ص١٥٢ ، ١٥٣ .

(٩٧) على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٣ ، ص٤٤٧ .

Afaf Lutfi; the Political and Economic Functions, p.146.

(٩٨) محكمة الجامع الطولوني : وقف رضوان أغا ، م٢٤٥ ، س٢٢٨ ، ٢٠ جمادى الآخرة ١١٦٩هـ .

(٩٩) نصف الفضة : وحدة نقدية استخدمت في مصر منذ حوالي سنة ١٥٣٦/٣٥م وليس منذ سنة ١٥٨٣م كما ذكر عبد الرحمن فهمي ، ولقد تباينت قيمته حسب تطور الظروف الاقتصادية والسياسية . ولقد كان نصف الفضة يعرف أيضاً بالبارة . محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، ص٦١٨ ، م٤٧٤ . عبد العزيز الشناوي : الدولة العثمانية ، ج٣ ، ص١٤٦٩ . عبد الرحمن فهمي : النقود المتداولة ، ص٥٧٣ .

(١٠٠) على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٥ ، ص١٧٥ .

(١٠١) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف شهاب الدين أحمد الحموي ، م١٧٣ ، ١٥ ربيع الآخرة ١١٤٩هـ .

(١٠٢) محكمة الجامع الطولوني : وقف رضوان أغا الرزاز ، س٢٢٨ ، م٢٤٥ ، ٢٠ جمادى الآخرة ١١٦٩ .

(*) الميدى ، وكما يبدو من مقارنة الأرقام ـ تعريب الفرنسيين لكلمة المؤيد أو مؤيدي ، وكان يساوي نصف الفضة أو البارة . عبد الرحمن فهمي : النقود المتداولة ، ص٥٧٣ .

(١٠٣) علماء الحملة : وصف مصر ، ج٥ ، ص١٧٥ . ونلاحظ أن السلاطين خصوا البيت البكري ، وليس السادات ، بهذه المبالغ ، مما يتسق مع ما ذكرناه من قبل عن العلاقة بين البيت البكري والدولة العثمانية . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الخواجا عمر بن محمد رجب الفرغلي ، م٣١٦٠ ، ص٢٢ ، ١١٦٩هـ . وقف يوسف اليوسفي ، م ٢٣١٧ ، ١٠ جمادى الآخرة ١٠٩٧هـ .

(١٠٤) أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١١٦ .

(١٠٥) أحمد الحتة : تاريخ مصر الاقتصادي ، ص١٧ ، ١٨ . صلاح عيسى : البورجوازية المصرية ، ص٢٩ ، ٣٠, وللمزيد عن حالة الصناعة في العصر العثماني : أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١١٧ . حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٧٢ ، ٢٧٣ . جلال يحيى : مصر الحديثة ، ص١٩٨-٢٠١ . أحمد الحتة : تاريخ مصر الاقتصادي ، ص١٤ ، ١٥ . عبدالرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي ، ص١٧٧, عبد الوهاب بكر : الدولة العثمانية ومصر ، ص٤٥ . . Herbin; Cenquestes des France en Egypt, p.108.

(١٠٦) الشعراني : البحر المورود ، ص١٨٦, لطائف المنن ، ص٢٩٥ .

(١٠٧) لم تكن الكيمياء عند المتصوفة تعني العلم المتعارف عليه ، بل كانت عبارة عن تجارب لا علمية تعتمد على الخرافات والغيبيات لاستخراج المعادن النفيسة (كالذهب) من المواد الرخيصة (كالتراب) .

(*) الدينار : عملة نقدية استعملت في مصر قبل العصر العثماني ، وكانت تحمل نقوشاً تحتوى على آيات قرآنية وعبارات التوحيد . اختلفت قيمة الدينار من مكان لآخر نتيجة فوضى النقد ، فكان يساوي ١٥٠ فلساً في القاهرة ، و٣٠٠ فلساً نحاسياً في الاسكندرية . وقد ألغى العثمانيون الدينار المملوكي الذي كان إحدى حججهم في احتلال مصر ، حيث استاءوا من وضع المماليك الآيات القرآنية على الدنانير ، مع أن النصارى واليهود يستعملونها!! . وقد استعاض العثمانيون عن الدينار المملوكي بعملات أخرى منها الدينار الأشرفي والمرادي . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٤٥٨ . عبد الرحمن فهمي : النقود المتداولة أيام الجبرتي ، ص٥٥٤-٥٥٦ . محمد فهمي لهيطة : تاريخ مصر الاقتصادي في العصور الحديثة ، ص٤٢ .

(١٠٨) الشعراني : لطائف المنن ، ص٧٢ .

(١٠٩) المحبي : خلاصة الأثر ، ج٥ ، ص١٥٣ .

(١١٠) الجبرتي : عجائب ، ج١ ، ص٢١٩ ، ٢٨٥ ، ٣١٦ . ج٢ ، ص٢٤٩ . ج٣ ، ص٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٣٥٤ .

(١١١) أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٤٤ ، ٦٤٦-٦٤٨ .

(١١٢) المرجع السابق ، ص٦٣٩ ، ٦٤٠ .

(١١٣) عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي ، ص٢٩١ ، ٢٤٩ .

(١١٤) صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، ص٣٠ .

(١١٥) ليلى عبد اللطيف : دراسات في تاريخ ومؤرخى مصر والشام ، ص٧٦ ، ٧٧ .

(١١٦) أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٣٨ .

(*) الوقف : تخصيص ريع الأرض أو العقار لغرض معين تبعاً لإرادة مالك الريع ، على أن يبقى أصل الأرض أو العقار هكذا للأبد . وهناك نوعان من الوقف . الأول هو الوقف الخيري ، والذي يكون ابتداء وانتهاء على جهات بر بعينها . أما النوع الثاني ، فهو الوقف الأهلي ، والذي يكون ابتداء على الواقف ثم ذريته لحين انقراضهم ، ومن بعدهم يكون لجهة من جهات البر . وبين هذين النظامين انتشر منذ العصر المملوكي نظاماً ثالثاً كان مزيجاً بين الاثنين . وفي هذا النظام نصت معظم الوثائق على وقف عقارات وأراضي يزيد ريعها زيادة كبيرة عن الحاجة الفعلية لمصاريف الوقف التي يحددها الواقف في وثيقة وقفه . . ثم ينص صراحة على أن الباقي من بعد ذلك يعود إلى الواقف ، ثم إلى ذريته من بعده . محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص٧٢ ، ٧٣ . محمد فهمي لهيطة : تاريخ مصر الاقتصادي في العصور الحديثة ، ص٢٦ ، ٢٧ . علماء الحملة الفرنسية : وصف مصر ج٥ ، ص١٩ .

(١١٧) انتشر الوقف بشكل كبير في العصر المملوكي . ويرى أحد الباحثين أنه بدراسة وثائق الأوقاف في العصر المملوكي تبين أن كل شيء يمكن أن يدر دخلاً ، وكان في حوزة السلاطين أو الأمراء أو عامة الناس ، قد تم وقفه ، فيما عدا الخراج وأنواع الضرائب . ويرى أيضاً أن عصر السلاطين المماليك في مصر يمثل العصر الذهبي لنظام الأوقاف ؛ فكل من كان لديه أرضاً أو عقاراً أو مالاً ثابتاً أو منقولاً في ذلك العصر كان يتطلع لوقفه لسبب أو لآخر ، إما وقفاً خيرياً أو وقفاً أهلياً . محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص٧٠ ، ١٠٠ ، ١٠١ .

(١١٨) استمر الوقف في مصر في العصر العثماني واتسعت رقعة الموقوفات ، وشملت الأراضي والعقارات وغيرها ، على يد مختلف فئات المجتمع ، فضلاً عن أوقاف السلاطين والباشاوات والأمراء . ومع أن الدولة العثمانية أبقت على الأوقاف ، فإنها أحدثت بعض الإضافات ، وحدث فحص دقيق لكل حجج الهبات الدينية للتأكد من استعمال العائدات المخصصة لمؤسسات دينية وخيرية وفق رغبات واهبيها ، وصححت حالات فساد طال بها الأمر . محمد عفيفي : الأوقاف ودورها ، ص١٠ . ليلى عبد اللطيف : دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام ، ص١٢، محمد نور فرحات : التاريخ الاجتماعي للقانون ، ص٤٥٠ . هيلين ريفلين ، الاقتصاد والإدارة في مصر ، ص٥٣-٥٥ .

(١١٩) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف الحاج عمر بن محمد الفرغلي ، رقم ٣١٦٠ ، ص٢٣ ، ١١١٦هـ . عراقي يوسف : الوجود العثماني المملوكي في مصر ، ص٧٣ ، ٧٤ .

(١٢٠) علماء الحملة الفرنسية : وصف مصر ، ج٥ ، ص١٩ . كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج٢ ، ص٢٨٨ ، ٢٨٩ . محمد فهمي لهيطة : تاريخ مصر الاقتصادي ، ص٢٦ . محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص٧١ ، ٩٨ . عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري ، ص٢٣١ ، ٢٣٢ . عبد الوهاب بكر : الدولة العثمانية ومصر ، ص٤٠ عبد الرحمن الرافعي : تاريخ الحركة القومية ج١ ، ص٤٥ . جب بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٣١٥ . هيلين ريفلين :

الاقتصاد والإدارة في مصر ، ص٥٥ ، ٥٦, كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج٢ ، ص٢٤٩ .

(١٢١) توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف ، ص٢٢ .

(١٢٢) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف محمد بن مصطفي ، م٨٢١ ، ١١٧٤هـ .

(١٢٣) عمر طوسون : مالية مصر ، مطبعة صلاح الدين الكبرى ، الاسكندرية ، ١٩٣١ ، ص٢٧٤ . محمد عفيفي : الأوقاف ودورها ، ص١٣-١٥ . محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص٢٧٨ ، ٢٩٩ .

(١٢٤) دار الوثائق : وقف محمد أبو السعود الجارحي ، رقم ٢٩٤ ، حجج أمراء وسلاطين ، محفظة ٤٤ ، ١٢ صفر ٩٢٨هـ . وقف بدر الدين حسن الخلوتي ، م ٢٤٧ ، محفظة ٥١ ، ١٣ رجب ٩٤٨هـ .

(١٢٥) مثل ذلك وقف السعودى الجارحي لكل أراضى منية الشاميين الزنار بالدقهلية . دار الوثائق : وقف على السعودي ، حجج أمراء وسلاطين ، محفظة ٥٠ ، م٣٤٥ ، ٩ شعبان ٩٦٧هـ .

(١٢٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٩ .

(١٢٧) وزارة الأوقاف : وقف اسكندر باشا ، رقم ٩١٨ ، ١٥ جمادى أول ٩٦٥هـ .

(١٢٨) وصلت مساحة إحدى الوقفيات ١٠٠ فدان ، ووصلت مساحة وقفية ثانية ٥٠٠ فدان ، وفي بعض الأحيان وصلت المساحة أكثر من ذلك ، مثلما كان في قرية الزعفران بالدقهلية . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف حسن الرومي ، رقم ١٠٧٩ ، ٩٤١هـ . وقف الشيخ سليمان الخضيري ، رقم ٣١٦٧ ، ٣ ربيع آخر ٩٦٣هـ . دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف محمد باشا ، رقم٣٥٩ ، ١٠٢٠هـ . على أن الأراضي الموقوفة منها ما كان صالحاً للزراعة ومنها ما لم يكن صالحاً ، حتى أن مصطفي باشا أوقف في سنة ٩٧١هـ حوالي٥٦٠ فدان ، كان الصالح منها للزراعة ٣٠٠ فدان . بل لقد كانت توقف الأراضى الفضاء أيضاً . دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، وقف محيى الدين عبد القادر الفرماوي ، رقم ١٠٦ ، ٩ ربيع آخر ٩٤٣هـ . وكذلك حجة وقف مصطفي باشا عبد الرحمن سالفة الذكر .

(١٢٩) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف اسكندر باشا ، رقم ٩١٨ ، ١٥ جمادى أول ٩٦٥هـ . وقف حسن الرومي ، رقم ١٠٧٩ ، ٨ شوال ٩٤١هـ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٤ ، ص١١٨ ، ١١٩ .

(١٣٠) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الشريف عبد الله جلبي ، رقم ١٨٤ ، ٦محرم ١١٩٤هـ . وقف حسن ابن منصور ، رقم ٣١٦٨ ، سنة ١٢٠٠هـ . وان كان هذا لا ينفي وجود الوقف الأهلي بحجم كبير أيضاً في القرنيين السابقين .

(١٣١) غالباً ما تسبب انخفاض النيل في وقوع الطواعين وفتكهما بالألوف من أبناء مصر . ومع أن القرن السابع عشر شهد أزمات تكاد تكون منتظمة ، فإن الوضع كان سيئاً في القرن الثامن عشر ، إذ اشتدت فترات المجاعات والأوبئة الفتاكة ، وزادت بصورة مخيفة ، مع استثناء مدة تكاد تنطبق على عهد علي بك . أما عن السنوات التي انتشر فيها الطاعون في مصر فكانت سنوات ١٥٦٧ ، ١٦٠٣ ، ١٦١٨ ، ١٦١٩ ، ١٦٢٠ ، ١٦٢٣ ، ١٦٢٦ ، ١٦٤٢ ، ١٦٨٢ ، ١٦٩٢ ، ١٧١٣ ، ١٧١٧ ، ١٧١٨ (وبلغ

عدد الموتى فيها ما بين ٥٠٠٠-٦٠٠٠ يومياً وكان العدد الإجمالي ٣٠٠٠٠٠٠) وسنوات ١٧٢٠ ، ١٧٢٥ ، ١٧٢٦ ، ١٧٣١ ، ١٧٤٤ ، ١٧٥٩ ، ١٧٦٣ ، ١٧٨٣ ، ١٧٨٥ ، ١٧٨٦, وفي سنة ١٧٨٤ حلت بالقاهرة مجاعة قتلت عدداً من الناس يكاد يساوي ضحايا الطاعون ، وهرب الكثير من الفقراء إلى سوريا ، وبشكل خاص تأثرت رشيد بالكوارث ، إذ نزل عليها الطاعون في سنة ١٧٨٣ ثم مجاعتان في سنتي ١٧٨٤ و١٧٩٣ فانخفض عدد سكانها من ٢٥٠٠٠ أيام علي بك إلى ١٢٠٠٠ . يوسف الملواني : تحفة الأحباب ، ص١٩٤ ، ٢١٩ ، ٣٠٧ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ . أحمد شلبي عبد الغنى : أوضح الإشارات ، ص٢٩٣ ، ,٦٨٤ أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١١٩ ، ١٢٠ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٢٣٣ . عبد الله الشرقاوي : تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين ، المطبعة العثمانية ، ١٣٠٤هـ ، على هامش كتاب أخبار الأول فيمن تصرف في مصر أرباب الدول ، ص١٥٦ ، ١٥٧ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٢١ ، ١٢٢ ، ٣٥٦ ، ٣٧٣ . سعيد عبد الفتاح عاشور : التدهور الاقتصادي في دولة سلاطين المماليك ، ص٧٣ .

(١٣٢) دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، وقف الشيخ أبو السعود محمد الجارحي ، م٢٨٧ ، ١٤ رجب ٩٢٤ هـ . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف عبد السلام المديني ، م١٦٣٤ ، ١٢ جمادى آخرة ١٠٦٩هـ .

(١٣٣) الشعراني : لطائف المنن ، ص١٩٤ . علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٤ ، ص١١٩ .

(١٣٤) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الشيخ سليمان الخضيري ، م ٣١٧٦ ، ٣ ربيع آخر ٩٦٣هـ . أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية ، س٦٣١ ، ص٣٠٢ ، ٣٠٦ ، م٥١٦ ، ١١٢٢هـ .

(١٣٥) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف شهاب الدين أحمد الحموي ، م١٧٣ ، ١٥ ربيع آخر ١١٤٩هـ .

(١٣٦) محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، ص٥٩ ، م١٦٣ ، ١٤ ربيع الثاني ١٠٤٦هـ . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الأمير حسن أغا ، م١٨٥ ، جمادى الآخرة ١١٩٩ . وقف محمد مصطفي ، م٨٢١ ، جمادى الآخرة ١١٧٤هـ .

(١٣٧) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الحاج همشري ، رقم ٢٥٦٠ ، ١٠ ذي القعدة ١٢٠٢هـ .

(١٣٨) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الشريف حسن ، رقم ٩٣ ، افتتاح شهر محرم ١١٩٢هـ .

(١٣٩) كانت هناك ثلاثة مراكب موقوفة على أحمد البدوي وتحت حمايته "ولم يكن عليها سخرة من مدة إسماعيل بك البير وأحمد كتخدا القيمجي وظالم على" . أحمد شلبى عبد الغني : مصدر سابق ، ص٤٢٢ .

(١٤) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف أبو الفضايل مدين ، م١٢٤٣ ، ٥ صفر ٩٩٠هـ . وتم وقف كل أدوات الإنتاج بالمكان وهى "نورجين لدرس الغلال المشتملين على ما لهما من العدة ، وهي ستة مراود لكل ثلاثة منها أحد عشر فلكة حديد ، وأربعة زحاحيف ، ونافين ، ودكتين كاملي المنافع والآلات" .

(١٤١) عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي ، ص١٧٧ ، ٢٠٨ .

محمد عفيفي : الأوقاف ودورها ، ص١٤٣-١٤٥ .

(١٤٢) هناك الكثير من الرزق التي تعود في تاريخ إنشائها للعصر المملوكي واستمرت حتى العصر العثماني ، وكانت موزعة على أماكن عديدة في أنحاء مصر ، وتم وقفها على مؤسسات صوفية معينة وبأيدى عائلات توارثت النظر على هذه الرزق . راجع على سبيل المثال : دار الوثائق : دفتر رزق أحباسي (بدون عنوان) ، روزنامة ٤٦٣٥ ، ورقة ١٨-١٣ وغيرها . والملاحظ أن الدفتر بدون عنوان ، لكن ما به من رزق يعود لمناطق مثل جرجا وصدفا والبلينا ، وهو ما يشير إلى أنه خاص بولاية جرجا . وقد فقدت معظم أوراق الدفتر ، والباقى منها عدد قليل من الأوراق التي أعيد ترتيبها تحت رقم جديد .

(١٤٣) مع أن أحد الباحثين ذكر وقوع محاولات لحل الرزق في مصر في العصر العثماني ، فإن أغلبية الباحثين ينفون ذلك ، لأن الذي حدث هو إبقاء العثمانيين لأرض الرزق والأحباسيات القديمة على حالها ، باستثناء تعديلات يسيرة ، فضموا بعضها إلى الأراضي الديوانية وفرضت عليها الأموال الأميرية ، بينما ظلت أغلب الأراضي معفاة من الضرائب تقريباً حتى نهاية العصر العثماني . كما أنشأ العثمانيون ديواناً للإشراف على الرزق ، اختص بتسجيل الرزق المرصدة من جانب الدولة على أوجه البر وعلى بعض العلماء والأفراد والفئات المختلفة . حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٦٣ . إبراهيم طرخان : النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط ، ص٤٨٥ . محمد عفيفي : الأوقاف ودورها ، ص٥٢ . جب ، بروِن : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٣٢٧-٣٣٠ .

(١٤٤) الشعراني : تنبيه المغترين ، ص٦ .

(١٤٥) قام بعض مشايخ العرب بإرصاد الرزق على مؤسسات دينية/صوفية . مثال على ذلك قيام شيخ العرب حماد بن عايد شيخ عرب هوارة بإنشاء رزقة بولاية لأسيوطية على جامع وسبيل بدويرة عايد ، وكذلك على ضريح الشيخ مرعي بالناحية . دار الوثائق : دفتر رزق أحباس (بدون عنوان) ، روزنامة ٣٥٤٦ ، ورقة ٥ ، ١٢ .

(١٤٦) دار الوثائق : دفتر أسيوط أحباسي ، روزنامة ٤٦١٩ ، ورقة ٢ ، ٤ ، ١٧-١٩ ، ٤٣ ، ٤٤ . دفتر أخميم أحباسي ، روزنامة ٤٦٢٠ ، ورقة ٣-٧ . دفتر ثاني الجيزة أحباسي ، روزنامة ٤٦٢١ ، ورقة ٢ ، ٥ ، ٩ ، ١١ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٤٠ . دفتر رزق أحباسي ، بدون عنوان ، روزنامة ٤٦٣٥ ، ورقة ٢ ، ٧ ، ١٢ . عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٨٧ ، ٨٨ . والواقع أن البحث في دفاتر الرزق تعتوره المصاعب ، منها ضياع بعض الدفاتر ، وضياع بعض الأوراق من الدفاتر الموجودة ، لدرجة أن دفتر أخميم تصل أعداد أوراقه الحقيقية لأكثر من ١٩٠ ورقة ، ولكن الموجود منها لا يتجاوز العشرين ورقة . وبالتالي يصعب الحصول على معلومات متكاملة ومتصلة عن أية رزقة .

(١٤٧) دار الوثائق : دفتر ثاني الجيزة أحباسي ، روزنامة ٤٦٢١ ، ورقة ٢٦ .

(١٤٨) دار الوثائق : دفتر أسيوط أحباسي ، روزنامة ٤٦١٩ ، ورقة ٤٦ .

(١٤٩) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٨٧ ، ٨٨ .

(١٥٠) الحقيقة أن رزق الصعيد كانت أكثر إغراء من رزق الوجه البحري ، لأنها كثيراً ما كانت تزداد بفعل طرح النهر ، كما أن الضرائب عليها كانت قليلة عن مثيلاتها في الوجه البحري . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٣١ . هيلين ريفلين : الاقتصاد والإدارة في مصر ، ص٥٧ .

(١٥١) دار الوثائق : دفتر أسيوط أحباسي ، روزنامة ٤٦١٩ ، ورقة ٢٥ ، ٢٦ .

(١٥٢) دار الوثائق : دفتر أسيوط أحباسي ، روزنامة ٤٦١٩ ، ورقة ٣٦ ، ٤٧ .

(١٥٣) ذكر الشعراني أنه كان يفرق على الفقراء في كل سنة نحو العشرين ألف نصف . أما بعد وفاته ، وفي سنة ١١٣٦هـ/١٧٢٤م ، فبلغ الفائض "الفايظ" في زاوية الشعراني إثنا عشر كيساً ، أي حوالي ٣٠٠٠٠٠ نصف فضة ، وهذا مبلغ كبير جداً بمقياس ذلك العصر . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الحاج الهمشرى البكري ، رقم ٢٥٦٠ ، ٨ شعبان ١٢٠٥هـ . الشعراني : لطائف المنن ، ص٥٠٠ . أحمد شلبى عبد الغنى : أوضح الإشارات ، ص٤٢٤ .

(١٥٤) محكمة الجامع الطولونى وقف الأمير رضوان أغا الرزاز ، س٢٢٨ ، م١٥٤ ، ٢٠ جمادى الآخرة ١١٩٦هـ . وقد زادت أوجه الوقف والصرف في القرن الثامن عشر لأنه قرن ازدهار الوقائية .

(١٥٥) دار الوثائق ، أمراء وسلاطين ، وقف الأمير خاير بك ، م٢٩٢ ، ص٤-١٧ ، ٥٧ ، ٨ محرم ٧٢٩هـ .

(١٥٦) على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٢٩٩ .

(١٥٧) دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف محمد على باشا ، رقم ٣٤٩ مكرر ، لسنة ١٠٢٠هـ .

(١٥٨) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف حسن الرومى رقم ١٠٧٩ ، ٨ شوال ٩٤١هـ .

(١٥٩) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف رضوان بك الفقاري ، رقم ١٠٠٠ ، ٧ رجب ١٠٣٧هـ .

(١٦٠) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف سليمان بك ، رقم ٣٥٧ ، أمراء وسلاطين ، ١٨ رجب ١٠٥٨هـ .

(١٦١) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف جمال الدين يوسف الأزهري ، رقم ٣٩٣ ، لسنة ١٠٧٤هـ .

(١٦٢) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف الزيني سليم بن عبد الله ، رقم ٤٢٥ ، ٤ شعبان ١٢٠٥هـ .

(١٦٣) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف الشريف عبد الله جلبى ، رقم ١٨٤ ، ٦ محرم ١١٩٤هـ . أحمد شلبى : أوضح الإشارات ، ص٤٢٢ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٥٠١ ، ٥٠٢ .

(١٦٤) دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف أبو السعود الجارحي ، م٢٧٨ ، ١٤ رجب ٩٢٤هـ . وقف محمد أبو السعود الجارحي ، م٢٩٤ ، ١٤ صفر ٩٢٨هـ . وقف على السعودي ، م٣٤٥ ، ٥ صفر ٩٩٠هـ . دفتر أحباسي أسيوط ، روزنامة ٤٦١٩ ، ورقة ١١ . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف أبو الفضايل مدين ، م١٢٤٢ ، ٥ صفر٩٩٠هـ . وقف محمد الهمشري السكري ، م٢٥٦٠ ، شعبان ١٢٠٥هـ . وقف القاضي نور الدين على المغربى ، م٣٠٦ ، ١٨ شعبان ١١٤٢هـ . وقف عبد الرحمن بن عبد الله وزوجته خديجة خاتون ، م٢٦٤ ، ٨ ربيع الآخر . وقف الأمير حسن أغا بن عبد الله ، م١٨٥ ، ٢٥ رجب ١١٩٩هـ . وقف الأمير حسن كاشف بن عبد الله ، م١٧٩ ، ١٢٠٨هـ . وقف الشيخ جمال

الدين يوسف ، م٣١٤٥ ، ٨ ربيع الثاني ١١٨٠هـ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٧-٩ .

(١٦٥) دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، وقف بدر الدين حسن الخلوتي ، رقم ٣٤٧ ، ١١ رجب ٩٤٨هـ . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الشيخ إبراهيم الخلوتي ، رقم ٤٣٢ ، ٩٤٨هـ .

(١٦٦) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف حسن الدفتردار ، م٢٨١٦ ، ص٤ ، ٢٤ ، ٢ ربيع الثاني ١٠٣٧هـ .

(١٦٧) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف أحمد جاويش ، رقم ١٥٤٠ ، غرة رمضان ١٠٦١هـ .

(١٦٨) قام الباحث بمحاولة لتحديد هذه المبالغ من خلال قراءة حجج الوقف ورصد أوجه الإنفاقات المختلفة ، وإن كانت هناك أمور لا يمكن رصدها مثل كميات الحبوب وما شابهها .

(١٦٩) دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، حجة وقف خاير بك ، رقم ٢٩٢ ، ٨ محرم ٩٢٧هـ . والفلوس : جمع فلس ، وهي نوع من النقود النحاسية التي استعملت في العصر المملوكي . كانت قيمة الفلس تختلف من مكان لآخر في مصر نتيجة لاضطراب النقد . وقد زادت كمية الفلوس عند دخول العثمانيين مصر وقلت قيمتها . عبد الرحمن فهمي : النقود المتداولة أيام الجبرتي ، ص٥٥٤ ، ٥٥٥ .

(١٧٠) دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، وقف محمد باشا ، م٣٥٩ ، ١٠٢٠هـ . وكانت المصروفات موجهة للصرف على جامع بالسويس ومجلس للمحيا والذكر بجامع زغلول برشيد ، وزاوية المولوية ، ومقام الشيخ أبي الجيش بدمنهور .

(١٧١) دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، وقف الأمير حسين متفرقة ، رقم ٣٦٠ ، ١٨ شوال ١٠٧٢هـ .

(١٧٢) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف حمزة باشا ، رقم ٩٠٥ ، ١٥ ربيع أول ١٠٩٩هـ .

(١٧٣) علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٥ ، ص١٧٥ ، ١٦٧ .

(١٧٤) محكمة الجامع الطولوني ، وقف الأمير رضوان أغا الرزاز ، س٢٣٨ ، ٢٠ جمادى الآخرة ١١٦٩هـ .

(١٧٥) أرشيف الشهر العقاري : محكمة الباب العالي ، حجة وقف الأمير سليمان أغا الحنفي ، رقم ١٨٥ ، س٣١٢ ، ٢٠ جمادى الآخرة ١٢٠٦هـ .

(١٧٦) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٤١ ، ق ٤١ ، ١٠ رجب ١٠٦٤هـ . س٤٩ ، ق ٣٩ ، ١ رمضان ١٠٦١هـ . س٥٠ ، ق ٦٤٢ ، ٧ ذو القعدة ١٠٨٩هـ .

(١٧٧) وقف خيرى لقاسم بك/باشا على تكية القادرية وتكون من ستة حواصل وطاحون وبيت و١٣٠ فدان . محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٤٨ ، ق ٣٦٧ ، ١ ذو القعدة ١٠٤٧هـ .

(١٧٨) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٢٩ ، ق ١١٢٣ ، ٥ ذو القعدة ١٠٠٠=١٥٩٢/٨/١٣م .

(١٧٩) محكمة الاسكندرية ، س٢٨ ، ق ٥٠ ، ١ ربيع الثانى ١٠٠٤هـ . س٢٩ ، ق ٥٣٠ ، ٣ رمضان ١٠٠٠هـ . س٤٢ ، ق ٧١٤ ، ١٢ ربيع الثانى ١٠١٦هـ .

(١٨٠) محكمة الاسكندرية ، س٥٠ ، ق٥٨٢ ، ١ رجب ,١٠١٥ س٤٠ ، ق٤٢٩ ، ١ شوال ١٠٣٢هـ .

(١٨١) محكمة الاسكندرية ، س٤٠ ، ق٤٣٢ ، ٩ شوال ,١٠٣٢ س٤٤ ، ق٢٦١ ، ٢٤ صفر ١٠٣٩هـ .

(١٨٢) محكمة الاسكندرية ، س٤٩ ، ق ١٨٠ ، ١٥ ربيع الثانى ١٠٦٣هـ . س٨٢ ، ق ٥٠٨ ، ٣٠ ذو

القعدة ١١٦٧هـ=١٧٥٤/٩/١٨م .

(١٨٣) محكمة الاسكندرية ، س٥١ ، ق٦٨٠ ، ٣٠ رجب ١٠٧٥هـ . س٨٥ ، ق ١٣٢ ، ٢٣ جماد ثاني ١١٧٤هـ=١٧٦١/١/٣٠م . س١٠٥ ، ق٣٦٩ ، ١ شعبان ١٢٠٧هـ= ١٧٩٣/٣/١٤م .

(١٨٤) محكمة الاسكندرية ، س٥١ ، ق ١١٧١ ، ٢٠ ربيع أول ١٠٧٧هـ . س٦٩ ، ق ٢٧٨ ، ١٦ صفر ١١٤١هـ .

(١٨٥) محكمة الاسكندرية ، س٥٣ ، ق٧٨٩ ، ١١ رجب ١٠٨٥هـ=١٦٧٤/١٠/١١م .

(١٨٦) محكمة الاسكندرية ، س٥٤ ، ق ٣٥٣ ، ١ صفر ,١٠٨٩ س٦٠ ، ق ٦٢٦ ، ٢٠ شوال ١١١٥ . ولها ستة أوقاف .

(١٨٧) محكمة الاسكندرية ، س٥٠ ، ق ٣٦١ ، ١٥ ربيع الثاني ١٠٩٤هـ=١٦٨٣/٤/١٣م .

(١٨٨) محكمة الاسكندرية ، س ٥٧ ، ق ٥٧٠ ، ١٥ ربيع الثاني ١١٠٠هـ . س٨٩ ، ق ١٩٥ ، ١ جماد أول ١١٨٠هـ=١٧٦٦/١٠/٥م .

(١٨٩) محكمة الاسكندرية ، س٥٨ ، ق ١٣٧ ، ٢٠ ربيع الأول ١١٠٢هـ . س٦٢ ، ق ٢٠ ، ١٥ جماد ثاني ١١٠٨هـ .

(١٩٠) محكمة الاسكندرية ، س٦٠ ، ق ٢٥٥ ، ١٢ شعبان ١١١٤هـ=١٧٠٢/١٢/٣١م .

(١٩١) محكمة الاسكندرية ، س٦١ ، ق ١٥٦ ، ١ ربيع ثاني ١١١٧هـ .

(١٩٢) أنشأها حسن بن منصور وأوقف عليها "حوش سكنه" ودويرة و"بنا ثمان أماكن" . لقد وقفه على نفسه وذريته لكنه "رتب للمؤذن والفراش والوقاد وملا المطهرة والمزملة في كل يوم نصفين ونصف" . محكمة الاسكندرية ، س٧٤ ، ق ٣٨٠ ، ١ جماد ثاني ١١٢٠هـ .

(١٩٣) محكمة الاسكندرية ، س٧ ، ق ١٨١ ، ٢٠ رجب ١١٣٤هـ=١٧٢٢/٥/٦م . س٥٧ ، ق ٤٨٠ ، ١ محرم ١١٠٠هـ=١٦٨٨/١٠/٢٦م .

(١٩٤) وكان لها خمسة أوقاف وربع . محكمة الاسكندرية ، س٦٩ ، ق ٣٨ ، ١ شعبان ١١٤٠هـ . س٧٥ ، ق ٤٨٠ ، ٣٠ القعدة ١١٤٩هـ . س٨٥ ، ق ٦٠٨ ، ١٣ ربيع ثاني ١١٧٧هـ .

(١٩٥) محكمة الاسكندرية ، س٦٩ ، ق ٢٨٨ ، ١٠ ربيع الأول هـ١١٤١هـ=١٧٢٨/١٠/١٤م .

(١٩٦) محكمة الاسكندرية ، س٨٠ ، ق ٢٨٨ ، ١٠ صفر ١١٦٠هـ=١٧٤٧/٢/٢٠م .

(١٩٧) أنشأها جبران المسراتي وتكون وقفه من ٣ دور ووكالة بها ١٩ حاصل . ومع أنه جعله على نفسه وذريته فإنه رصد ٢٨١٠ نصف للإنفاق على زاوية وصهريج وسبيل من إنشائه . وقد قام البعض بعد ذلك بالوقف على الزاوية . محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٧٦ ، ق ٨ ، ٣٠ ذو القعدة ١١٥٤هـ= ١٧٤٢/٢/٦م . س٩٠ ، ق ٣٩٣ ، ١ ربيع الأول ١١٨٢هـ=١٧٦٨/٧/١٥م . س١٠٠ ، ق ٣١٦ ، بعد أواسط صفر ١١٦٦هـ=١٧٥٢/١٢/٢٢م .

(١٩٨) محكمة الاسكندرية ، س٧٦ ، ق ٢٦٥ ، ٢٠ شوال ١١٥٥هـ=١٧٤٢/١٢/١٨م .

(١٩٩) محكمة الاسكندرية ، س٧٨ ، ق ٢١٧ ، ١٨ صفر ,١١٥٧ س١٠٤ ، ق٣٥٦ ، د.ت . ولها وقفان .

(٢٠٠) أنشأها محمد التاجوري ، وأوقف ثلاثة دور على نفسه وبنتيه على أن يصرف من غلته "على مصالح الزاوية في كل سنة ألفا نصف ثنتان وماية نصف وستون نصفاً فضة في شراء ماء عذب يوضع بالصهريج الذي هو من جملة منافع الزاوية وملأ المزملة بالسبيل . . وفي ثمن قناديل وحصر وسلب وأدلية وإمام" . محكمة الاسكندرية ، س٨٢ ، ق ١٠٩ ، ١ شوال ١١٦٩هـ .

(٢٠١) محكمة الاسكندرية ، س٩٨ ، ق ٤١٣ ، ٣٠ ذو القعدة ١١٩٣هـ=١٧٧٩/١٢/٩م .

(٢٠٢) محكمة الاسكندرية ، س١١٢ ، ق ٢٨ ، ٢٥ ذو القعدة ١٢٠٩هـ=١٧٩٥/٦/١٣م .

(٢٠٣) وكان لها وقف وثلث . محكمة الاسكندرية ، س ١٠٤ ، ق ٣٦٧ ، وقف دار ، بدون تاريخ .

(٢٠٤) محكمة الاسكندرية ، س٦٦ ، ق ٣١ ، وقف مكان ، بدون تاريخ (أوائل القرن الثامن عشر) .

(٢٠٥) محكمة الاسكندرية ، س٢٨ ، ق٥٠ ، ١ ربيع الثانى ١٠٠٤هـ . س٢٩ ، ق ١٠٧٦ ، ١٧ ذو الحجة ١٠٠٠هـ . س٤٧ ، ق ٥٣٤ ، ٦ ذو القعدة ١٠٥٣هـ . ق ٦٩٦ ، ٤ ربيع الثانى ١٠٥٣هـ . س٤٨ ، ق ٩٧٤ ، ١ رجب ١٠٥٣هـ . س١٠٧ ، ق١٣٠ ، حوالي المحرم ١٢١٠هـ . س٥٠ ، ق٥٨٢ ، ١ رجب ١٠١٥هـ . ق١٧٢ ، ٧ جماد أول ١٠٧١هـ . س٦٥ ، ق٩٩ ، ١ صفر ١١٣٠هـ . س٧٥ ، ق ٥٤ ، ١ شوال ١١٤٨هـ . س١١٠ ، ق٢٧ ، ١٥ ذو الحجة ١٢١٢هـ . س١١٢ ، ق٧٥ ، ١٥ ذو القعدة ١٢١٩هـ . س١١٣ ، ق١٦٥ ، ١٤ رجب ١٢٢٠هـ . ق١٢٩ ، ٢٦ ذو القعدة ١١٤٨هـ .

(٢٠٦) محكمة الاسكندرية ، س٧٢ ، ق ٢٤٤ ، ٣٠ رمضان ١١٤٥هـ=١٧٣٣/٣/١٧م . س٧٥ ، ق ٩٨ ، ١ القعدة ١١٤٨هـ . س٨٠ ، ق ١٢٢ ، ٢٤ جماد أول ١١٦٠هـ=١٧٤٧/٦/٣م . س٨٢ ، ق ٥٠٧ ، ١٠ القعدة ١١٦٧هـ . س٩٠ ، ق ٣٩٣ ، ١ ربيع أول ١١٨٢هـ=١٧٦٨/٧/١٥م .

(٢٠٧) محكمة الاسكندرية ، س٥٧ ، ق٣٢٥ ، ٣٠ رجب ١٠٩٩هـ=١٦٨٨/٥/٢٨م . س٧٣ ، ق٤٨٢ ، بعد جماد آخر ١١٤٢هـ=ديسمبر ١٧٢٩م . س١٠٤ ، ق ٣٢٩ ، وقف جنينة ، دون تاريخ .

(٢٠٨) وله وقفان في النصف الأول من القرن ١٧ وثمانية في النصف الثانى . ٢٥ في النصف الأول من القرن ١٨ و١٥ في النصف الثانى . وقفان في النصف الأول من القرن ١٩ وثلاثة بدون تاريخ . وهناك ٢٧ وقفاً كان ينبغى صرف ريعها كله على المسجد في حالة انقطاع الذرية و١٨ يصرف نصف ريعها ووقفان يصرف ثلث ريعها . وستة أوقاف كان ينبغى أن يصرف ربع ريعها ووقفان يصرف خمس ريعها . وهناك أربعة حالات وقف كانت الموقوفات فيها ، بما فيها الدور ، إلى جوار المسجد أو بالقرب منه .

(٢٠٩) وله وقف في النصف الثانى من القرن ١٦وثلاثة في النصف الأول من القرن ١٧ وستة في النصف الثانى . وهناك ١١ وقفاً في النصف الأول من القرن ١٨ وثلاثة في النصف الثانى ووقف في النصف الأول من القرن ١٩ ووقف دون تاريخ . وهناك ١٩ وقفاً ينبغى صرف كل ريعها على المسجد في حالة انقطاع الذرية ووقفان يصرف نصف ريعهما وأربعة يصرف ربع ريعها ووقف يصرف خمس ريعه . وهناك حالتا وقف كانت الموقوفات فيها ، بما فيها الدور ، إلى جوار المسجد أو بالقرب منه .

(٢١٠) ثلاثة في النصف الثانى من القرن ١٦و١٣ في النصف الأول من القرن ١٨ وأربعة في النصف

الثاني ، بالإضافة إلى وقفين دون تاريخ . وهناك ثلاثة أوقاف كان ينبغي صرف ريعها على المسجد عند انقطاع الذرية ، وعشرة ينبغي صرف نصف ريعها ووقف ينبغي صرف ثلث ريعه وخمسة ينبغي صرف ربع ريعها ، ووقفين ينبغي صرف خمس ريعهما . وهناك وقف واحد كانت مكوناته بجوار المسجد .

(٢١١) كان وقف واحد في النصف الثاني من القرن ١٧ و١٤ في النصف الأول من القرن ١٨ وثلاثة في النصف الثاني . وهناك ستة أوقاف ينبغي صرف ريعها على الضريح عند انقطاع الذرية ، وستة يصرف نصف ريعها ، ووقفان يصرف ثلث ريعهما وثلاثة يصرف ربع ريعها ، ووقف يصرف خمس ريعه .

(٢١٢) تكونت من ستة في النصف الأول من القرن ١٨ وخمسة في النصف الثاني ووقفين دون تاريخ . وهناك ١١ وقفاً ينبغي صرف كل ريعها على المسجد في حالة انقطاع الذرية ، ووقفاً يصرف نصف ريعه ووقفاً يصرف ربع ريعه . كما أن هناك حالتان كانت الموقوفات فيها بجوار المسجد بما فيها الدور .

(٢١٣) كلها في النصف الأول من القرن ١٨ ، ستة ينبغي صرف كل ريعها على الجامع عند فناء الذرية ووقفان يصرف نصف ريعهما وواحد يصرف ثلث ريعه . وحالة كانت أماكن الوقف بجوار الجامع .

(٢١٤) حالتان تعودان لعام ١٦٦٣ وحالة لعام ١٦٧٣ وحالتان لعام ١٧٠٨ وحالة لعام ١٧٣٦ وحالة لعام ١٧٥٣ . وقد نص في ست حالات على أن يعود كل ريع الوقف للمقام عند فناء الذرية ، وفي وقف واحد يعود نصف الريع للمقام . وفي حالة واحدة كانت الدار الموقوفة قرب المقام .

(٢١٥) حالة وقف تعود للنصف الأول من القرن ١٧ ووقفان في النصف الثاني وثلاثة في النصف الأول من القرن ١٨ . وهناك ثلاثة ينبغي صرف ريعها كله على الجامع عند فناء الذرية ووقف يصرف نصف ريعه ووقف يصرف ثلث ريعه ووقف يصرف ربع ريعه . وفي حالتين كانت الموقوفات بجوار الجامع .

(٢١٦) وقف يعود لعام ١٦٤٧ ووقفان لعام ١٦٥٤ ووقف لعام ١٦٨٩ ووقف لعام ١٧١٩ . وقد نص في أربع حالات على ذهاب كل ريع الوقف للجامع عند فناء الذرية ، وحالة نص فيها على أن ينفق نصف الريع على الجامع عند فناء الذرية . وفي إحدى الحالات كانت الدار الموقوفة بخط الجامع .

(٢١٧) حالة وقف تعود لعام ١٦٨٤ وحالة لعام ١٦٩٦ وحالة لعام ١٧٠٤ وحالة لعام ١٧٠٨ وحالة لعام ١٧٠٩ . واشترط في ثلاث منها على عودة كل ريع الوقف للجامع بعد انقطاع الذرية ، وفي حالتين على عودة نصف الريع .

(٢١٨) هناك ثلاثة أوقاف في النصف الأول من القرن ١٨ ووقف واحد بدون تاريخ . وهناك ثلاثة أوقاف كان ينبغي أن يصرف ريعها كله على المقام عند فناء الذرية ووقف واحد كان يجب صرف نصف ريعه .

(٢١٩) ومنها حالتان كان يعود ربع كل الوقف إلى المقام عند انقطاع الذرية ، وحالتان يعود نصف الريع فيهما . ومنها ثلاث حالات تعود للنصف الأول من القرن ١٨ .

(٢٢٠) والأربعة أوقاف تعود كلها إلى المقام بعد انقطاع الذرية . وقد كان وقفاً منها يعود إلى عام ١٦٠٩ ،

والثانى إلى ١٧٢٢ ، والثالث إلى ١٧٤٤ ، والرابع إلى عام ١٧٤٩ .

(٢٢١) محكمة الاسكندرية ، س٤٣ ، ق ٩٣٣ ، ١٨ ذو الحجة ١٠١٨هـ= ١٦١٠/٣/١٤م .

(٢٢٢) محكمة الاسكندرية ، س٥٤ ، ق ٢٤٢ ، ٢٥ شوال ١٠٧٠هـ=١٦٦٠/٧/٣م .

(٢٢٣) محكمة الاسكندرية ، س٧٩ ، ق ٤٥٠ ، ١٠ محرم ١١٦٤هـ .

(٢٢٤) محكمة الاسكندرية ، س٧٩ ، ق ٢٢ ، ١جماد أول ١١٢٧هـ .

(٢٢٥) محكمة الاسكندرية ، س٨٢ ، ق ٤٧٦ ، بعد ١١٦٦هـ .

(٢٢٦) محكمة الاسكندرية ، س ٣٧ ، ق ٨٤٥ ، ٧ محرم ١٠٢٠هـ

(٢٢٧) محكمة الاسكندرية ، س٦٢ ، ق ٤١٣ ، ١٢ جماد ثانى ١١١٨هـ .

(٢٢٨) محكمة الاسكندرية ، س٥٩ ، ق ٩٨٦ ، ٣٠ محرم ١٠٦٦هـ . س٧٩ ، ق ٢١٣ ، ٣٠ ذو القعدة ١١٦٢هـ . س٨٢ ، ق٩٢ ، ١٥ ذو القعدة ١١٦٩هـ . س٩٧ ، ق٤٨٢ ، ٩ ذو القعدة ١١٩٢هـ .

(٢٢٩) محكمة الاسكندرية ، س٨١ ، ق ١٠٩ ، ١ شوال ١١٦٥هـ=١٧٥٢/٨/١١هـ .

(٢٣٠) محكمة الاسكندرية ، س٩٢ ، ق٣٤١ ، ١٥ القعدة ١١٨٠هـ . ق٢٤٨ ، ٢٠ شعبان ١١٩٩هـ =١٧٨٥/٦/٢٧م .

(٢٣١) محكمة الاسكندرية ، س٧٠ ، ق ٢٤٩ ، ١٥ رجب ١١٤٢هـ=١٧٣٠/٢/٣م .

(٢٣٢) محكمة الاسكندرية ، س٣٨ ، ق ٥٠٨ ، ١ رجب ١٠٢٨هـ .

(٢٣٣) محكمة الاسكندرية ، س٥١ ، ق ١٦٠٥ ، ١٠ ربيع الثاني ١٠٧٨هـ=١٦٦٧/٩/٢٨م .

(٢٣٤) محكمة الاسكندرية ، س٤٥ ، ق ٤٧١ ، ٢٩ جماد ثاني ١٠٣٥هـ=١٦٢٦/٣/٢٩م . س٥١ ، ق ٦٧٨ ، ٢٦ رجب ١٠٧٦هـ=١٦٦٦/٢/١م .

(٢٣٥) محكمة الاسكندرية ، س٧٤ ، ق٧٥٦ ، ٨ القعدة ١١٣١م .

(٢٣٦) محكمة الاسكندرية ، س٧٢ ، ق ٣٧٦ ، ١٥ صفر ١١٤٦هـ=١٧٣٣/٧/٢٧م . س٨٥ ، ق ٤ ، ١٥ جماد أول ١١٧٢هـ . س٨٨ ، ق ٣٢٤ ، ١٥ ذو الحجة ١١٧٤هـ .

(٢٣٧) محكمة الاسكندرية ، س ٦٠ ، ق ١١٠ ، دفتر وظايف عن سنة ١١١٤هـ=١٧٠٢/٤/٢٨م .

(٢٣٨) محكمة الاسكندرية ، س٤٧ ، ق ٦٠٣ ، ٣٠ الحجه ١٠٥٣هـ=١٦٤٤/٣/٩م .

(٢٣٩) تكون الوقف من قيسارية "وما تحتوى عليه من الحوانيت والعماير" وفندقين بحوانيتهما وعدد من الدور والحوانيت والمخازن والأفران والطواحين و"جميع ما يستخرج من الأموال الديوانية . وهى صادر الخمس الرومي ورسم صادر البحر . ورسم الصراف ورسم الولايه وكاتب الخمس والجهبله ورسم الميضا" . ومع أنه رصد ذلك "على فقها الثغر . وطلبة العلم وأيمة المساجد والمرابطين وأولادهم . طلباً منه لنشر العلم وحفظاً لمعالم الدين وتسهيل تناول أرزاق الفقها والمرابطين وطلبة العلم وأئمة المساجد والمنقطعين" . . فإن المساجد والزوايا طالها أحياناً نصيب من الوقف . وتوضح إحدى الوثائق أنه تم توزيع ريع الوقف "في كل سنة على الفقها والفقرا والمرابطين وطلبة العلم والمفتين وأيمة المساجد وأضرحة الأوليا والزوايا والنسا المنقطعين من غير معارض" . كما توضح

وثائق أخرى أن الوقف استفادت منه عدة منشآت بالثغر "مساجد وأضرحة وأسبلة ومكاتب للأيتام وغير ذلك" لأنها "ليس لها رزق ولا أراضي خراجية ما عدا ما جعله بعض سلاطين الإسلام على وجه الإرصاد" . محكمة الاسكندرية ، س٥١ ، ق٨٨ ، ١٠٧٤هـ=١٦٣٧/٤/٢٥م . س٤٧ ، ق٦٠٣ ، ٣٠ الحجة ١٠٥٣هـ=٩/٣/ ١٦٤٤م . س٧٨ ، ق٤٠٢ ، ٢٠ شوال ١١٥٧هـ=١٧٤٤/١١/٢٥م .

(٢٤٠) من الزوايا التي حصلت على نصيب من وقف الصادر زاوية "بالجزيرة ظاهر الثغر بالنجع البحري . المعروفة سابقاً بالرباط" . محكمة الاسكندرية ، س٤٢ ، ق ٧٥٧ ، ٩ ربيع أول ١٠١٦هـ .

(٢٤١) محكمة الاسكندرية ، س٥١ ، ق ٨٩ ، ١٣ محرم ١٠٧٤هـ=١٦٣٧/٦/٧م .

(٢٤٢) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٤٠ ، ق ٤٢٩ ، ١ شوال ١٠٣٢هـ=١٦٣٢/٧/٢٩م .

(٢٤٣) محكمة الاسكندرية ، س٥٧ ، ق٥٧١ ، دون تاريخ . س١١٠ ، ق٢٧ ، ١٥ ذو الحجة ١٢١٢هـ .

(٢٤٤) محكمة الاسكندرية ، س٣٧ ، ق٨٤٥ ، ٧ محرم ١٠٢٠هـ . س٣٩ ، ق ٦٧٤ ، ١ ربيع أول ١٠٢٩هـ . س٤٨ ، ق ٣٦٧ ، ١ القعدة ١٠٤٧هـ . س٤٩ ، ق ٣٩ ، ١ رمضان ١٠٦١هـ . س٥٠ ، ق ٦٤٢ ، ٧ القعدة ١٠٨٩هـ .

(٢٤٥) محكمة الاسكندرية ، س٤٠ ، ق ٩٧٥ ، ٢٣ شوال ١٠٣٣هـ . س٥١ ، ق ١٦٠٥ ، ١٠ ربيع الثاني ١٠٧٨هـ . س٧٨ ، ق ٦٤٠ ، ٢ شعبان ١١٥٨هـ=١٧٤٥/٨/٣٠م .

(٢٤٦) محكمة الاسكندرية ، س٥١ ، ق ٧٩٨ ، ١ القعدة ١٠٧٥هـ= ١٦٦٥/٥/١٦م . س٥٧ ، ق ٥٧١ ، دون تاريخ .

(٢٤٧) محكمة الاسكندرية ، س٤٠ ، ق ٧٧٦ ، ١ القعدة ١٠٣٣هـ . س٤٨ ، ق ١١٥١ ، ٦ القعدة ١٠٥٥هـ . س٧٣ ، ق ٥٤٦ ، ٣٠ المحرم ١١٤٨هـ . س٨٣ ، ق ٩٤ ، ٩ جماد ثاني ١١٦٩هـ . س٩٣ ، ق ٢٤٨ ، ١٥ رمضان ١١٨٥هـ . س١٠٠ ، ق ٣١٦ ، ١٥ صفر ١١٦٦هـ .

(٢٤٨) محكمة الاسكندرية ، س٣٦ ، ق ٥٨٦ ، ٦ جماد ثاني ١٠١٧هـ . س٦٠ ، ق ٦٢٤ ، ٢١ شوال ١١١٥هـ .

(٢٤٩) محكمة الاسكندرية ، س٥٩ ، ق ٣٦٥ ، ٢٧ رمضان ١٠٨٨هـ=١٦٧٧/١١/٢٣م .

(٢٥٠) محكمة الاسكندرية ، س٧٣ ، ق ٩١ ، ٤ رمضان ١١٤٦هـ=١٧٣٤/٢/٨م .

(٢٥١) محكمة الاسكندرية ، س٨٢ ، ق ٣١١ ، ١٨ جماد أول ١١٦٧هـ=١٧٥٤/٣/١٣م .

(٢٥٢) محكمة الاسكندرية ، س٢٥ ، ق ١٣٤٣ ، ١٠ رمضان ٩٩٦هـ . س٥٨ ، ق ١٣٧ ، ٢٠ ربيع أول ١١٠٢هـ . س٤٧ ، ق ٢٩٥ ، ٧ ربيع أول ١٠٥٣هـ . س١٢١ ، ق ٤٣ ، ٣٠ جماد ثاني ١٢٣٠هـ= ١٨١٥/٦/٩م .

(٢٥٣) محكمة الاسكندرية ، س٨ ، ق ٧٣٣ ، ١ جماد ثاني ٩٧٣هـ . س٢٩ ، ق ١١٣٣ ، ١ ذو القعدة ١٠٠٠هـ . س٤٣ ، ق٤٧٨ ، ١٥ رمضان ١٠١٩هـ . س٥٠ ، ق ٦٤٢ ، ٧ ذو القعدة ١٠٨٩هـ . س٧٤ ، ق ٧٢٥ ، ١ رمضان ١١٣١هـ . س٨٨ ، ق ٦ ، ١ جماد أول ١١٧٢هـ .

(٢٥٤) محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، ص٢٨٦ . كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب

الإسلامية ، ج٢ ، ص٢٤٩ .

(٢٥٥) دار الوثائق ، حجج أمراء وسلاطين ، وقف الشيخ محمد أبو السعود الجارحي ، م٢٩٤ ، ١٢ صفر ٩٢٨هـ . وقف داءود أغا ، م٣٦١ ، ص١٨ ، ١٥ ذي الحجة ١٠٠٩هـ . محمد فهمي لهيطة : تاريخ مصر الاقتصادي في العصور الحديثة ، ص٢٧ .

(٢٥٦) أرشيف وزارة الأوقاف ، وقف حسن الرومي ، م١٠٧٩ ، ٨ شوال٩٤١هـ . وقف الحاج محمد ابن مصطفي ، م٨٢١ ، جمادى الآخرة ، ١١٧٤هـ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص٦٨ . علماء الحملة : وصف مصر ، ج٥ ، ص١٩ . هيلين ريفلين : الاقتصاد والإدارة في مصر ، ص٥٨ ، ٥٩ .

(٢٥٧) محمد عفيفي : الأوقاف ودورها في الحياة الاقتصادية في مصر ، ص٢٤٩ ، ٢٥٠ .

(٢٥٨) تكونت إيرادات مصر المالية من عدة ضرائب منها ضرائب الأطيان والأسواق وأرباب الحرف . أحمد الحتة : تاريخ مصر الاقتصادي في القرن التاسع عشر ، ص٣٤ ، ٣٧ . حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٦٥ ، ٢٦٨ .

(٢٥٩) يرى البعض أن أراضي الأوقاف والرزق لم تخضع بصفة عامة للخراج أو ضريبة الميري ، بينما يرى البعض الآخر أن ذلك غير صادق في جملته . وعلى أية حال فمع دراسة كل الآراء يتضح أن حجم هذه الضرائب كان قليلاً . عبد العزيز الشناوي : صور من دور الأزهر في مقاومة الاحتلال الفرنسي لمصر ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٧١ ، ص٧٠١, كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ص٣٠٢ .

(٢٦٠) قام عبد الرحيم عبد الرحمن بعمل إحصاء لمساحة الأراضي التي كانت تدفع مال حماية بعدد من الأقاليم في القرن الثامن عشر . ومن خلال إحدى عشرة إقليم اتضح أن مقاطعات الخراج كانت ١٣٨٢ ، بينما كانت مقاطعات الحماية ٤٢٣ مقاطعة ، أي بنسبة ٢٤,٤٨٪ .وفي إحصاء للاحتلال الفرنسي في ثلاث قرى هي الأنبوطيين ومنية حشيش وبقلولة ، اتضح أن القرية الأولى كانت مساحتها ١٦٢٦ فدان ، وكانت مساحة أرض الرزق المعفاة من الضرائب فيها ـ عدا مال الحماية ـ ٤٥٠ فداناً ، أي بنسبة ٢٪ تقريباً . أما القرية الثالثة فلم تكن بها أرض رزقة . ومع ذلك نلاحظ أن ضريبة مال الحماية كانت تحصل من رزق الصعيد بصورة أقل من رزق الوجه البحري . عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٢٩ ، ٣٠, علماء الحملة الفرنسية : وصف مصر ، ج٥ ، ص٧٩, هيلين ريفلين : الاقتصاد والإدارة في مصر ، ص٥٧ .

(٢٦١) ذكر علماء الاحتلال الفرنسي أن العثمانيين فرضوا منذ أيام السلطان سليم ضريبة الخردة لصالح أوجاق عزبان بقيمة ١٧٤و٩٠٨ مديني ، وكانت تحصل على عروض اللهو العمومية والمهرجين والمشعوذين والعوالم والطبالين والصناع والتجارة وأيضاً على الأضرحة . وقد كانت هذه الرسوم تضاعف دونما حد في عهد البكوات ، حتى أن علماء الاحتلال الفرنسي لم يستطيعوا تحديدها . علماء الحملة : وصف مصر ، ج٥ ، ص١٩٨ ، ١٩٩ .

(٢٦٢) رغم عدم خضوع أراضي الرزق والأوقاف بشكل عام للمال الميري ، فإن هناك حالة واحدة

خضعت فيها تلك الأراضي لتلك الضريبة ، عندما كان الملتزمون يقومون أحياناً بوقف كل أراضي التزاماتهم ، لا مجرد الوسية . وفي هذه الحالة كان على المستفيدين من الوقف أن يدفعوا مجبرين الميري المفروض على الالتزام . ورغم ندرة وقف كامل الالتزام ، إلا أنه كان موجوداً . ولقد قام صراع ما بين السلطة من جانب وأرباب الرزق والأوقاف من جانب آخر من أجل تعميم فرض الخراج على الأوقاف والرزق . محمد عفيفي : الأوقاف ودورها ، ص٤٠ . هيلين ريفلين : الاقتصاد والإدارة ، ص٥٦ .

(٢٦٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٢٦٤) أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٣٨ .

(٢٦٥) محمود حامد الحسيني : الأسبلة العثمانية بمدينة القاهرة ١٥١٧-١٧٩٨ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص٣٠٥ وغيرها . صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، ص٦١ . أندريه ريمون : فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية ، ص١٠٨ . وقد اشترطت معظم حجج الوقف ضرورة أن يكون السقاء مسلماً ، ومن أهل الخير والصلاح ، ونظيف الثياب والبدن . محكمة الجامع الطولوني ، حجة وقف الأمير رضوان أغا ، رقم ٢٥٤ ، س٢٢٨ ، ٢٠ جمادى الآخرة ١١٦٩هـ .

(٢٦٦) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص٢٥٤ .

(٢٦٧) كان الشيخ ربيع الشيال (توفي١١٢١هـ/١٧٠٩م) مجذوباً وأحد فقراء السادة الأحمدية بدمياط ، وكان يتكسب بحمل أمتعة الناس بالأجر . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١١٣ .

(٢٦٨) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف اسكندر باشا ، رقم ٩١٨ ، ٥ جمادى الآخرة ٩٦٠هـ . وقف كرم هان وزوجها الأمير عابدين جاويش ، رقم ٢٢٤٥ ، ١٠ رجب ، ١٠٨٤هـ . أرشيف الشهر العقاري : محكمة الباب العالي ، س١١٣ ، ص٣٤ ، م١٣٦ ، ١٠٤١هـ .

(٢٦٩) صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، ص ٧٩ . هذا وإن كان الأمر لا يخلو من مبالغات ، ويخضع للشك ، خاصة إذا ما تم التفكير فيه بشكل علمي . وعلى كل فهذه الظاهرة يمكن الحكم عليها حالياً من خلال الرفاعية المعاصرين .

(٢٧٠) كان الشيخ إبراهيم الرجبي "مُقيماً بزاويته على باب الجامع الأزهر ، وكان يسأل الناس ما تحتاج الفقراء المقيمون عنده إليه من الدراهم والثياب والطعام وسائر ما يحتاجون إليه . وكان يأخذ من الخضرية ما يكسد عندهم من السلق والرجلة والجزر وغير ذلك ويطبخه للفقراء" . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١١٩ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص٨٥ ، ٨٦ ، ٢٥١ .

(٢٧١) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١١٩ . البحر المورود ، ص٢٤ ، ٨٠ . درر الغواص ، هامش ص١٥ ، ٥٥ . محمد رجب النجار : حكايات الشطار والعيارين ، ص١٨٥ ، ١٨٦ .

(٢٧٢) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف مسيح باشا ، رقم ٢٨٣٦ ، ص١٦٦ ، ١٦٢ ، ٩٨٨هـ .

(٢٧٣) دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، وقف الأمير حسين متفرقة ، رقم ٣٦٠ ، ١٨ شوال ١٠٧٢هـ .

(٢٧٤) تعددت مهام المؤذنين باختلاف المكان ، وكان منها الأذان في الأوقات الرسمية ، وإقامة الصلاة ، وإدراج الإقامة ، وإبلاغ التكبير خلف الإمام ، والتسبيح في الثلث الأخير من كل ليلة في ثلاث نوبات . دار الوثائق ، أمراء وسلاطين ، وقف الأمير خان (قان) بلاط ، م٣٤٨ ، ٢٩ محرم ٩٨٦هـ .

(٢٧٥) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف مسيح باشا ، رقم ٢٨٣٦ ، ص١٥٢ ، ١٦٢ ، ٩٨٨هـ . وقف الأمير سليمان المالكي ، م٢٨٣١ ، ٤ شوال ١٠٠٠هـ . وقف حسن أفندي الدفتردار ، رقم ٢٨١٦ ، ٢٠ ربيع الآخرة ١٠٣٧هـ . وقف الحاج يوسف اليوسفي ، رقم ٢٣١٧ ، ١٠ جمادى الأخرة ١٠٩٧هـ . وقف شهاب الدين أحمد الحموي ، رقم ١٧٣ ، ١٥ ربيع الأخرة ١١٤٩هـ . أرشيف الشهر العقاري : محكمة الجامع الطولوني ، وقف الأمير رضوان أغا الرزاز ، رقم٢٥٤ ، س٢٢٨ ، ٢٠ جمادى الأخرة ١١٦٩هـ . أرشيف دار الوثائق ، أمراء وسلاطين ، وقف الأمير حسين متفرقة ، رقم ٣٦٠ ، ١٨ شوال ١٠٧٢هـ . وقف داءود أغا ، رقم ٣٦١ ، ص٢٠ ، ١٥ ذى الحجة ١٠٠٩هـ . الشعراني : البحر المورود ، ص١٨٢ ، ١٨٣ . لطائف المنن ، ص٥٠٤ .

(٢٧٦) أرشيف الشهر العقاري : وقف الأمير سليمان المالكي ، رقم ٢٩٣١ ، ٤ شوال ١٠٧٢هـ . وقف مسيح باشا ، رقم ٢٨٣٦ ، ٩٨٨هـ . وقف حسن أفندي الدفتردار ، رقم ٢٨١٦ ، ٢٠ ربيع الثاني ١٠٣٧هـ . دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، وقف السيفي بيبرس بن عبد الله وزوجته جان سكر ، رقم ٣١٣ ، ٨ جمادى الأخرة ٩٥٠هـ . وقف داءود أغا ، رقم ٣٦١ ، ١٥ ذى الحجة ١٠٠٩هـ .

(٢٧٧) دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف خاير بك ، رقم٢٩٢ ، ص٥٣ ، ٥٤ ، ٨ محرم ٩٢٧هـ . وقف أبو الطيب محمد ، رقم ٢٩٨ ، ٨ ذى القعدة ٩٣٤هـ . وقف السيفي بيبرس بن عبد الله وزوجته جان سكر ، رقم ٣١٣ ، ٨ جمادى الأخرة ٩٥٠هـ .

(٢٧٨) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الأمير أحمد جاويش ، رقم ١٥٤٠ ، غرة رمضان ١٠٦١هـ . وقف الأمير حسن أفندي الدفتردار ، رقم ٢٨٢٦ ، ربيع الثاني ١٠٢٧هـ .

(٢٧٩) أرشيف الشهر العقاري : محكمة الباب العالي ، س١١٣ ، ص٨٩ ، م ٣٢٩ ، لسنة ١٠٤١هـ .

(٢٨٠) دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف العلامة مغلطاي الجمالي ، رقم ٣٦٦ ، ٧٢٩هـ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢١٩ ، ٢٦٧ ، ٣٣٢ . Gran; Islamic Roots, pp. 31, 33,

53. Afaf Lutfi El- Sayyed; a Socio-Ecoinoomic Sketch, p. 315.

(٢٨١) دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف السيفي بيبرس بن عبد الله وزوجته ، م٣١٣ ، ٨ جمادى آخر ٩٥٠هـ .

(٢٨٢) أرشيف وزارة الأوقاف ، وقف حسن الرومي ، م١٠٧٩ ، ٨ شوال ٩٤١هـ . وقف مسيح باشا ، رقم ٢٨٣٦ ، ٩٨٨هـ . دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف الأمير حسين متفرقة ، م٣٦٠ ، ١٨ شوال ١٠٧٢هـ .

(٢٨٣) دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، حجة وقف خاير بك ، رقم ٢٩٩ ، ص٥٣ ، ٥٤ ، ٨ محرم ٩٢٧هـ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٩٥ ، ٣٩٦ .

(٢٨٤) دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، وقف السيفي بيبرس بن عبد الله وزوجته جان سكر ، رقم ٣١٣ ، ٨ جمادى الآخرة ٩٥٠هـ .

(٢٨٥) على سبيل المثال كان الشيخ شمس الدين محمد بن يوسف الشنواني واعظاً للسادة البكرية الصديقية . محكمة باب الشعرية ، س٦٢١ ، ص٢٠١ ، ٣١٩ ، ٢٥ صفر ١١٢١هـ .

(٢٨٦) محكمة باب الشعرية ، س٦٣١ ، ص١٠٦ ، م١٦٥ ، ١٨ ربيع أول ١١٢١هـ . س٦٣١ ، ص٥٠٥ ، ٢٢ جمادى الأولى١١٢١هـ . دار الوثائق : وقف خاير بك ، رقم ٢٩٢ ، أمراء وسلاطين ، ص٦١ ، ٦٢ ، ٨ محرم ٩٢٧هـ .

(٢٨٧) الواقع أن الأزهر قد دخله التصوف بصورة واسعة ، ولنا أن نورد مثالاً على ذلك . فقد اشترط الأمير حسن أغا ابن عبد الله في حجة وقفه أن يئول النظر والولاية على وقفه بعد انقراض ذريته "الرجل من أهل الدين والعفة والصلاح والنجاح ، مشهوراً بالعلم من السادة العلماء الحنفية بالجامع الأزهر . وهذا يدل على حجم الوجود الصوفي بالأزهر . أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف الأمير حسن أغا بن عبد الله ، رقم ١٥٥ ، ٢٥ رجب ١١٩٩هـ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٨٧ ، ٨٨ ، ٣٦٤ .

(٢٨٨) طاهر عبد الحكيم : الشخصية الوطنية ، ص١١١ . Gran; Islamic Roots, p. 21.

(٢٨٩) محمد فهمي لهيطة : تاريخ مصر الاقتصادي في العصور الحديثة ، ص٢٢ .

(٢٩٠) أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية ، س٦٣١ ، ص١٠٢ ، م ١٠٨ ، ١١٢١هـ .

(٢٩١) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف حسن أفندي الدفتردار ، رقم ٢٨١٦ ، ص٣٢ ، ٢ ربيع الثاني ١٠٣٧هـ . محمد عفيفي : الأوقاف ودورها في الحياة الاقتصادية في مصر ، ص٦٣ ، ٦٨ .

(٢٩٢) أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية ، س٥٨٥ ، ص٨٦ ، م ٨٨ لسنة ٩٦٢هـ .

(٢٩٣) أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية ، س٦٣١ ، ص١٠٩ ، م١٧٠ ، لسنة ١١٢١هـ .

(٢٩٤) المتولي : كان بمثابة مشرف عام على الوقف ، وكان هناك تشابه كبير بين وظيفة المتولي ووظيفة الناظر ، حتى أن بعض الوثائق جمعت بين وظيفة الناظر ووظيفة المتولي ليتولاها شخص واحد . وعلى سبيل المثال ورد في إحدى الوثائق "أن يصرف من ذلك . . لمن يكون ظاهر الديانة حسن العقيدة ، حميد السيرة ، مشهوراً بالصلاح ، مُتجملاً بالورع ، يكون ناظراً متولياً متصرفاً في ذلك" . وورد في وثائق أخرى ما سبق بصيغة أخرى مثل "شرط مولانا الواقف النظر على وقفه هذا والولاية عليه" . أرشيف وزارة الأوقاف ، حجة وقف مسيح باشا ، رقم ٢٨٣٦ لسنة ٩٨٨هـ . دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، حجة وقف محمد علي باشا ، رقم ٣٥٩ ، ١٠٢٠هـ .

(٢٩٥) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف إبراهيم الخلوتي ، م٤٣٢ ، ٩٤٨هـ . دار الوثائق : دفتر أسيوط أحباسي ، روزنامة ٤٦١٩ ، ورقة١١ . وأحياناً ما كانت الخلافات تنشأ بين المتصوفة حول وظيفة النظارة على وقف معين أو على رزقة . دار الوثائق ، دفتر ثاني الجيزة أحباسي ، روزنامة ٤٦٢٠ ، ورقة ٢٦ .

(٢٩٦) كان الناظر بمثابة صاحب الوقف ومالكه ، ولديه سلطات واسعة ؛ منها تأجير الجهات المرصدة

بأجرة أمثالها أو أكثر، بحيث يكون التأجير لشخص يتصف بصفات الأمانة وعدم المماطلة. ومنها أن يقوم كل عام ـ حسب شروط الواقف ـ بعمارة المكان أو تجديده وترميمه، وأن يقرر أشخاصاً صالحين للقيام بالمهن المختلفة مثل القراءة والإمامة والطباخة، والقيام على تخزين الحبوب.. إلخ. وبالطبع كانت مهمة الناظر تختلف بعض الشئ من وقف لآخر باختلاف شروط الواقفين. أرشيف وزارة الأوقاف: وقف حسن الرومي، رقم ١٠٩٧، ٨ شوال ٩٤١هـ. محمد عفيفي: الأوقاف ودورها، ص٥٧-٦٢.

(٢٩٧) من الملاحظ دخول المتصوفة الأزهريين مجال النظارة بشكل كبير أيضاً، لكونهم من مشايخ الحقيقة والطريقة. أرشيف وزارة الأوقاف: وقف حسن الرومي، رقم ١٨٥، ٢٥ رجب ١١٩٩هـ. الجبرتي: عجائب الآثار، ج٢، ص٢١٥، ٢١٦. ج٤، ص٢٣١. عبد العزيز الشناوي: صور من دور الأزهر في مقاومة الاحتلال الفرنسي لمصر، ص٧٠٩، ٧١٠.

(٢٩٨) قام الباحث بالاطلاع على عدة وثائق، وأخذ عينات من المرتبات وأوجد متوسطاتها. ومن الممكن أن تزيد هذه المرتبات أو تقل تبعاً لاختلاف الواقف وإمكانيات الوقف الاقتصادية، واختلاف قيمة العملة في وقت رصد الوقف. أرشيف وزارة الأوقاف: وقف مسيح باشا، رقم٢٨٣٦، ص١٥٢، ٩٨٨هـ. وقف سليمان المالكي، رقم ٢٨٣١، ٤ شوال ١٠٠٠هـ. وقف الأمير أحمد جاويش، رقم ١٥٤٠، غرة رمضان ١٠٦١هـ. وقف جان بلاط، رقم ٣٤٨، ٢٩ محرم ٩٨٦هـ. دار الوثائق: حجج أمراء وسلاطين، حجة وقف خاير بك، رقم ٢٩٢، ٨ محرم ٩٢٧هـ.

(٢٩٩) أرشيف وزارة الأوقاف: وقف حسن الرومي، م١٠٧٩، ٨ شوال ٩٤١هـ. وقف حسن أفندي الدفتردار، م٢٨١٦، ص٣٣، ٢ ربيع الثاني ١٠٣٧هـ. وقف كرم هان وزوجها الأمير عابدين، م ٢٢٥٤، ١٠ رجب ١٠٨٤هـ. دار الوثائق: وقف خاير بك، م٢٩٢، ٨ محرم ٩٢٧هـ. وقف الشيخ محمد أبو السعود الجارحي، م٢٩٤، ١٢ صفر ٩٢٨هـ. وقف السيفي بيبرس بن عبد الله وزوجته، م٣١٣، ٨ جمادى الآخرة ٩٥٠هـ. وقف خاير بك، م٢٩٢، ٨ محرم ٩٢٧هـ.

(٣٠٠) دار الوثائق: حجج أمراء وسلاطين، وقف داءود باشا وكتخدائه، م٣٥٩، ص٣١، ٣٢، ١٨ شوال ١٠٧٢هـ. وقف داءود أغا، م٣٦١، ١٥ ذي الحجة ١٠٠٩هـ. وقف خاير بك، م٢٩٢، ٩٥٤و ٩٦٩هـ. أرشيف وزارة الأوقاف، وقف حمزة باشا، رقم ٩٠٥، ١٥ ربيع الأول ١٠٦٩هـ.

(٣٠١) دار الوثائق: حجج أمراء وسلاطين، وقف السيفي بيبرس بن عبد الله وزوجته جان سكر، رقم ٣١٣، ٨ جمادى آخر ٩٥٠هـ.

(٣٠٢) الجبرتي: عجائب الآثار، ج٢، ص٥٢١.

(٣٠٣) اشترك الأيتام والأرامل مع المتصوفة في هذه المرتبات، فبلغ نصيب الأيتام ٢,٨٢٤,٦٦٢مديني، والأرامل ٣,٢٨٦,٣٤٨ مديني. على أن هؤلاء اشتركوا باعتبارهم من الفقراء. وكانت مهمة الجميع في مقابل هذا القيام بواجبات يغلب عليها الطابع الديني مثل الدعاء للسلطان بطول البقاء والنصر على الأعداء. وقد جسد هذا الدور ما جاء في رسالة المتصوفة إلى السلطان محمود الأول في سنة

١١٤٨هـ /١٧٣٦م وورد فيها "وهم-أي الفئات المتمتعة بالمرتبات- قايمون بالفريضة من نشر الشريعة الغراء ، دايمون على ذلك شهراً ودهراً ، مُنهمكون على الاشتغال بطلب العلم آناء الليل وأطراف النهار ، مُستمرون على الدعاء لحضرتكم بدوام الدولة والحفظ من الأعداء . محمد بن يوسف جوريجي : مراسلات العلماء إلى بعض أمراء الوقت ، ورقة ٢٩ ، ٣٠ . وعن حجم المرتبات : علماء الحملة الفرنسية وصف مصر ج٥ ، ص٤٣ ، ٢٢٥-٢٢٨ . وذكر الجبرتي أن جملة مرتبات المشايخ في الضربخانة قبل مجيء العثمانية كانت نيفاً واثنين وثلاثين ألف نصف فضة في كل يوم . ويبدو أنه كان يقصد بذلك تلك المرتبات التي نذكرها . وإذا ثبت ذلك فالسؤال : هل الجبرتي هو الأدق (حوالي ١١,٦٩٦,٠٠٠بارة) أم رقم علماء الاحتلال الفرنسي؟ . ونميل للأخذ بالرقم الأخير لاحتمال اعتماده على السجلات . مصطفي محمد رمضان : مخطوطة من تأليف الجبرتي ، دراسة مقارنة بينها وبين عجائب الآثار ومظهر التقديس ، ندورة الجبرتي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص٢٤٥ .

(٣٠٤) علماء الحملة الفرنسية : وصف مصر ج٥ ، ص٢٣٧ . جب ، بوون :المجتمع الإسلامي ج٤ ، ص٩٠ .

Afaf Lutfi; the Political and Economic Functions, pp.142, 142.

(٣٠٥) مما جاء في الرسالة "ومتى والعياذ بالله قطعت العلوفات وأبطلت أو حصل فيها خلل أو تعطلت ، بطُل الاشتغال بالعلم وبالعلوم وتعلم القرآن وحفظه وحصُل خلل في تلك الرسوم ، وآل ذلك إلى خراب الإقليم العظيم وبُطلان ما فيه من الخير الجسيم ، وربما قامت الرعية وهاجت واضطربت أحوالها وماجت ، لأن قطع المعايش والأرزاق يقضي إلى قبيح الأفعال وسوء الأخلاق" . محمد ابن يوسف جوريجي : مراسلات العلماء إلى بعض أمراء الوقت ، ورقة ٢٩ ، ٣٠ .

(٣٠٦) علماء الحملة الفرنسية : وصف مصر ، ج٥ ، ص٢٣٧ .

(٣٠٧) محمد بن يوسف جوريجي : مراسلات العلماء إلى بعض أمراء الوقت ، ورقة ٣٨-٤٢ .

(٣٠٨) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٠٤ ، ١٠٥ .

(٣٠٩) الشعراني : لطائف المنن ، ص٥٠٢، مصطفي الصفوي : صفوة الزمان ، ص١٣٧ ، ١٣٨ .

(٣١٠) أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٤٣ .

(٣١١) دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثاني ، ج١٣ ، مادة أحمد البدوي ، ص٣٠٩ .

(٣١٢) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف حسن الرومي ، رقم ١٠٧٩ ، ٨ شوال ١٠٤١هـ .

(٣١٣) محمد توفيق البكري : بيت السادات الوفائية ، ص١٨ .

(٣١٤) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري ، ص٢٤٨ . عراقي يوسف : الوجود العثماني المملوكي في مصر ، ص٢٨٧ .

(٣١٥) قيل إن إبراهيم أبي لحاف "كان يكشف عما ينزل بالإنسان من البلاء في المستقبل ، فيأتي إليه فيخبره أنه نازل به في وقت كذا وكذا ، ويطلب منه مالاً . فإذا دفعه إليه تحول البلاء عنه والأذى" .

الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص٨٥ .

(٣١٦) أرشيف وزارة الأوقاف ، حجة وقف حسن الرومي ، رقم ١٠٧٩ ، ٨ شوال ١٠٤١هـ .

(٣١٧) محمد توفيق البكري : بيت السادات ، ص٩٨ . عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري ، ص ٢٤٨ .

(٣١٨) عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٢٦٨ .

(٣١٩) محمد توفيق البكري : بيت السادات الوفائية ، ص١٨ .

(٣٢٠) علماء الحملة : وصف مصر ، ج٥ ، المجلد الثاني ، ص١١٠ ، ١١١ .

(٣٢١) الشعراني : لطائف المنن ، ص٤٩٨ .

(٣٢٢) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٩٨ .

(٣٢٣) الشعراني : لطائف المنن ، ص٥١١ ، ٥١٢ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري ، ص٢٦ .

(٣٢٤) قيل إنه عند وفاة الشيخ علي الدرويش سنة ٩٣٧هـ/١٥٣٠م رأوا في داره "نحو المائة ألف دينار ، وما علموا أصل ذلك ، فإنه كان مُتجرداً من الدنيا" . ومع اعتقادنا بوجود مبالغة ، فإن المبلغ كان ضخماً بمقياس العصر ، خاصة وأنه كان من المتصوفة الذين لم يملكوا شيئاً ، ولم يحترفوا حرفة ، وكل ما عُرف عنه أنه "من الملامتية الأكابر ، يمشي على الماء في البحر" . الشعراني : الطَبقات الكبرى ، ص٥١١ .

(٣٢٥) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٢٩ .

(٣٢٦) محكمة القسمة العسكرية ، س١٨٩ ، م٢٨ ، ص٢٤٩ ، ١٨ رمضان ١٠٦٣هـ .

(٣٢٧) محكمة القسمة العسكرية ، س٦١ ، ص٢٦٥ ، م٤٤٩ ، لسنة ١٠٦٥هـ .

(٣٢٨) محكمة القسمة العسكرية ، س٦١ ، ص ٥٦ ، ٥٨ ، م ١١٣ ، لسنة ١٠٦٤هـ .

(٣٢٩) محكمة القسمة العسكرية ، س٦١ ، ص٢٦٠ ، ص٢٦٠ ، م٤٤٣ ، لسنة ١٠٦٥هـ .

(٣٣٠) محكمة القسمة العسكرية ، س٦٠ ، ص٢٠٤ ، م ٢٧٧ ، ١٠ رمضان ١٠٦٣هـ .

(331) Afaf Lutfi; the Political and Economic Functions, pp. 137,138,147.

(332) Gran; Islamic Roots, pp. 36, 37, 43, 74.

(333) Afaf Lutfi; a Socio-Ecoinoomic Sketch of the Ulama, pp. 314,316.

(٣٣٤) محكمة باب الشعرية ، س١٣٦ ، ص٢٨٢ ، م ٨٤٠ ، ١٨ شوال ١١٢٢هـ .

الفصل الخامس
مكانة المتصوفة في المجتمع المصري
وعلاقاتهم الاجتماعية

لم يعد من الجديد القول بأن تاريخ مصر الاجتماعي في العصر العثماني يمثل في مجمله تمايزاً طبقياً ، تربعت فيه الفئة الحاكمة على قمة الهرم الاجتماعي ، بينما قبعت غالبية المصريين في السفح ، مع حدوث حراك اجتماعي بطئ لبعض الأفراد أو الفئات المنتمين للطبقتين الدنيا والوسطى . لقد تكون المجتمع المصري آنذاك من ثلاث طبقات ؛ ضمت الأولى (العُليا) الهيئة الحاكمة من العثمانيين وأمراء المماليك ، وضمت الثانية (الوسطى) كبار التجار والعلماء/المشايخ وأرباب السجاجيد ورؤساء طوائف الحرف ، وأما الثالثة (الدنيا) فضمت بقية أبناء المجتمع ممن لم يشملهم الوصف السابق ؛ من أرباب الحرف ، والفلاحين والعامة وغيرهم . ومع أننا لا نستطيع نفي وجود حراك اجتماعي بطئ ساعدت عليه طبيعة النظام الطبقي آنذاك ، والذي سمح لبعض "المواهب" بشق طريقها لأعلى . . مع ذلك فإن مصادفة الميلاد كانت تنظم الطبقة التي انتمت إليها الغالبية العظمى من المصريين . كما اقتصر الحراك على أفراد الطبقتين الدنيا والوسطى ، ولم يسمح لمصري أياً كانت مكانته وثروته بالصعود للطبقة العليا[1] .

والسؤال : أين موقع المتصوفة في ذلك التكوين الطبقي للمجتمع المصري في العصر العثماني؟ . وقبل الإجابة على السؤال ، نجد من الضروري التأكيد على ما سبق قوله عن انتشار التصوف في المجتمع المصري آنذاك ، وانتشاره في كل أنحاء مصر : في مدنها وريفها ، بين أفراد المجتمع بأغنيائه وفقرائه ، وعلمائه وأمييه .

كان الوضع الاجتماعي للمتصوفة في مصر تحت الحكم العثماني انعكاساً للوضع الطبقي للمجتمع المصري بشكل عام . وإذا كان المجتمع قد تكون من طبقتين (وسطى ودنيا) ، بالإضافة للطبقة العليا التي تكونت من الهيئة الحاكمة العثمانية والمملوكية . . فإن التقسيم الاجتماعي للمتصوفة توزع أيضاً على طبقتين : طبقة وسطى (وهي طبقة عُليا إذا قيست بالمجتمع المصري) ، وطبقة دنيا ، تشابهت مع الطبقة الدنيا في المجتمع

المصري بشكل عام . وقد تحكمت عدة عوامل أساسية في هذا التقسيم ، منها الأصل الاجتماعي للمتصوف ، والثروة التي ورثها عن آبائه أو استحدثها بنفسه ، والمكانة التي شغلها في السُلَّم الوظيفي والتنظيمي للمتصوفة ، وما كانوا يظهرونه من قدرة بلاغية في الحديث ، ومقدرة في المجال الصوفي ، وما كانوا يأتونه من كرامات وأعاجيب . وقد أدت هذه العوامل لتحديد الوضع الاجتماعي الذي كان ينتمي إليه المتصوف .

أما الصوفية الذين انتموا للطبقة الوسطى فكانوا من الشيوخ الكبار "الزعماء" ممثلين في أرباب السجاجيد ، وشيوخ الطرق والتكايا والزوايا والخانقاهات والمدارس ، وشيوخ بعض المساجد والجوامع ، وأحفاد مشاهير المتصوفة ، وخُدَّام الأضرحة الشهيرة ، وبعض رؤساء طوائف الحرف المنتمين للتصوف ، وبعض الأشراف ، بالإضافة إلى علماء الأزهر . وتتفق الآراء على أن فئة الشيوخ كانوا في مقدمة فئات المجتمع المصري ، بسبب نفوذهم الكبير على المصريين ، وكونهم كانوا موضع احترام وتقدير من الحُكَّام والمحكومين لقيامهم برسالة صوفية/دينية ، وقيامهم بدور الوسيط بين الحكام والمحكومين الذين شكلوا وحدات جنسية ولغوية متباينة . ارتفعت تلك المكانة بمرور السنوات ، لحاجة المماليك إليهم في تثبيت حكمهم المزعزع أمام السلطان العثماني(٢) . وإذا كان ذلك قد أدى لتطور الدور السياسي للمشايخ ، وانعكس على تطور وضعهم الاقتصادي . . فقد انعكس ذلك أيضاً على مكانتهم الاجتماعية ، بعد أن أصبحوا أهم وأغنى فئة في طبقة المحكومين في المجتمع المصري ، وتوارثوا تقاليدها عن الآباء والأجداد(٣) .

كان البيت البكري على رأس تلك الفئة من المتصوفة حتى أواخر القرن السابع عشر ، حيث نعم أفراده بالثراء والمكانة الاجتماعية التي جعلتهم على قمة الهرم الاجتماعي المصري(٤) . ويمكن اعتبار الشيخ أبو المكارم مثالاً على ذلك ، حيث ورث عن والده ثروة طائلة ، مَكَّنَتْهُ من أن يعيش عيشة الملوك في مسكنه وملبسه ومركبه وجواريه وعبيده ، حتى تبادل الرسائل مع الملوك والأمراء والوزراء والأعيان ، في مصر وفي غيرها(٥) .

إن معيشة البكرية آنذاك تدل على مدى ثرائهم وتميزهم الاجتماعي . لقد امتلكوا

الحدائق والمزارع الكثيرة ، وكثيراً ما خرجوا للتريض فيها ، الأمر الذي يؤكده ما ورد في رحلة النابلسي[٦] . كما أن إقامتهم في بركة الفيل ، وانتقالهم فيما بعد للسكن والإقامة حول بركة الأزبكية . . تعتبر دلالة أخرى على ذلك ، حيث تميزت تلك المناطق آنذاك بسكنى كبار الأمراء والتجار فيها ، ومن هنا تم تخصيص أحد الحمامات للشيخ البكري - شيخ السجادة - وكان لا يدخله غيره ، في حين كانت الفئات الفقيرة من المصريين تتزاحم على الحمامات العامة وتستعمل مياهاً غير نظيفة[٧] . وعلى أية حال انعكس ذلك على رؤية معاصريهم لهم ، فمدحوهم وأطروا عليهم ، وعلى مكانتهم ومعيشتهم ، في كتابات نثرية وشعرية . بل وألفت عدة رسائل خصيصاً لمدح البيت البكري وكتابة تاريخه[٨] . ونتيجة لذلك الثراء ، كان الشيخ أحمد بن خليل البكري الصديقي ، من التجار الذين أعتقوا العديد من الرقيق في نهاية القرن الثامن عشر[٩] .

حظي البيت الوفائي هو الآخر بمكانة اجتماعية هائلة ، لاسيما في النصف الثاني من العصر العثماني . لقد كان لانتسابهم لآل البيت ما جعل لهم مكانة محترمة لدى فئات المجتمع المصري منذ أوائل العصر العثماني . وإذا كانت تلك المكانة "الشعبية" لم تبرز في النصف الأول من العصر العثماني لأسباب مذهبية وسياسية واقتصادية ، فإن الأسباب ذاتها توافرت في النصف الثاني من العصر ، لكي تجعلهم من البيوت الشهيرة لدى كل فئات المجتمع المصري . وعندما زار النابلسي البيت الوفائي إبان رحلته في مصر ، فإنه وصفه قائلاً "فدخلنا إلى دارهم المعمورة ، التي هي بأنواع الهيبة والاحتشام مغمورة"[١٠] .

والواقع أن البيت الوفائي -مثله في ذلك مثل البيت البكري- تمتع بمكانة دينية عظيمة أهلته لتبوء مكانة اجتماعية هامة ، وصلت إلى الذروة في القرن الثامن عشر لتطور الأوضاع الاقتصادية للبيت الوفائي وبروز دوره السياسي ، حتى وصل الأمر إلى حد انخراط الشيخ أبو الأنوار السادات في جمع الأموال بشكل مخيف ، أوضح الجبرتي جزءاً منه في ترجمته له ، بقوله عنه "أفنى عمره في تحصيل الدنيا وتنظيم المعاش ، والرفاهية واقتناء كل مرغوب للنفس ، وشراء الجواري والمماليك والعبيد والحبوش والخصيان ، والتأنق في المأكل والمشرب والملابس ، واستخراج الأدهان والعطريات والمركبات المفرحة

والمنعشة للقوة . وتعاظم في نفسه وتعالى على أبناء جنسه . . وصار يلبس قاووقاً بعمامة خضراء تشبُّهاً بأكابر الأمراء ، وبُعداً عن التشبه بالمتعممين والفقهاء والمقرئين . . واندرجت أكابر الأمراء وتأمر أتباعهم ومماليكهم الذين كانوا يقومون على أقدامهم بين يدي مغاريمهم وأسيادهم جلوس بالأدب مع المترجم ، فكان يصرعهم بالكلام . ونفذ أمره فيهم ، ويذكر الأمير الكبير بقوله ولدنا الأمير فلان ، وحوائجه عندهم مقضية ، وكلامه لديهم مسموع ، وشفاعته مقبولة ، وأوامره منفذة فيهم وفي حواشيهم وحريماتهم" . وقد انعكست تلك المكانة الاجتماعية للوفائية على رؤية معاصريهم ، حتى ذكر الجبرتي أن الشيخ حسن المنزلاوي كان يُعِدُّ خُطباً خاصة يخطب بها يوم الجمعة التي يكون الشيخ أبو الأنوار حاضراً فيها بالمشهد الحسيني أو بزاويتهم أيام الموالد ، حيث "يدرج فيها الإطراء العظيم في المترجم ، والتوسل به في كشف المهمات وتفريج الكروب وغُفران الذنوب" حتى أن أحد الحاضرين في مرة من المرات قال بعد الصلاة (لم يبق على الخطيب إلا أن يقول : اركعوا واسجدوا واعبدوا السادات)"[١١] .

ورغم المكانة الاجتماعية المتميزة للبكرية والوفائية في القرن الثامن عشر ، فالواضح أن تلك المكانة كانت موجودة منذ أوائل العصر العثماني بمصر ، وإن بصورة أقل . ومن ثم ذكر الشعراني أنه مما أنعم الله به عليه عدم إنكاره "على من يلبس من العلماء والصالحين لبس أبناء الدنيا من المحررات ، ويركب على نفائس الخيل والبغال ، وينكح السراري والمنعمات" وضرب أمثلة على هؤلاء بالشيخ علي بن وفا ، والشيخ أبو الحسن البكري[١٢] .

أما شيوخ الطرق فمع أن أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية في بداية العصر العثماني كانت واضحة ، فإنها قويت مع الوقت . وفي زيارة النابلسي للشيخ مصطفي الرومي ، شيخ الخلوتية بمصر آنذاك ، أوضح أنهم كان لهم أراضي وبساتين شاسعة ، وهيبة كبيرة ومكانة عالية . وفي النصف الثاني من العصر العثماني زاد بروز بعض الطرق على الساحة ، حيث كثر مريدوها وزادت إمكانياتهم الاقتصادية ، وكانت أبرز تلك الطرق الطريقتين الخلوتية والبيومية . وعلى سبيل المثال فقد برز الشيخ محمود الكردي ، والشيخ مصطفى البكري ، والشيخ محمد الحفني ، باعتبارهم زعماء خلوتية لهم مكانة اجتماعية كبيرة ، وتصدروا

المناسبات الهامة . ومن هنا أنشد الشيخ مصطفى الصاوي شعراً في مدح الشيخ محمود الكردي ، يدل على علو المكانة التي حظي بها الكردي ، ومما كتبه :-

وكيف ومنشيها خلاصة ذي الهدى إمـام النُهى قطب الزمـان ووتره
ومـركـز سر الدائرات بأسـرها ونقطة وحـدات الزمـان وفخـره
وقيوم أعلام الهدى وأحيدهـا وحيد الملا شمس الوجود وبدره[١٣]

أما الشيخ على البيومي "فمالت إليه القلوب ، وصار للناس فيه اعتقاد عظيم ، وانجذبت إليه الأرواح ، ومشى كثير من الخلق على طريقته وأذكاره ، وصار له أتباع ومريدون"[١٤] . والحق أن أرباب الطرق حظوا باحترام هائل من أفراد المجتمع في المدينة والريف ، وظهر ذلك في عدة أمور نقلها المعاصرون . فالشيخ أبو العباس الحريثي "أعطي القبول التام عند الخاص والعام ، حتى أن بعضهم شرب ماء غسالة يديه ، ولقن نحو العشرة آلاف مريد إلى أن مات" . أما الشيخ محمد بن أحمد الحسيني الجيلي القادري "فكان من بيت العز والسيادة والكرامة والمجادة . . ومنزلهم بالسبع قاعات ظاهر الموسكي مشهور بالثروة والعز"[١٥] .

أما شيوخ المؤسسات الصوفية ، بشكل عام ، فكانت لهم مكانتهم الاجتماعية المعتمدة أساساً على درجة تفقههم في الدين ، ومدى تفوقهم على أقرانهم في المجال الصوفي حتى تأهلوا لرئاسة الزاوية أو الجامع أو التكية أو الخانقاه . ويزخر تاريخ التصوف في مصر آنذاك بعشرات الأمثلة لهؤلاء الشيوخ أمثال الشعراني ، وسليمان الخضيري ، وأبو الحمايل ، وكريم الدين الخلوتي ، ومحمد المنير البلبيسي ، وعبد الرءوف المناوي ، ومصطفى الدردير ، وعبد الحليم المنزلاوي وغيرهم . وقد كان أصحاب الزوايا ـ على سبيل المثال ـ يحصلون على الكثير من الأمراء وكبار التجار والقادرين بوجه عام ، سواء في شكل هبات نقدية أو عينية ، أو في شكل أوقاف . وقد استطاع بعض أبناء وأحفاد هؤلاء الشيوخ تكوين ثروات معقولة على حساب شهرة آبائهم وأجدادهم وما ورثوه عنهم من أوقاف . ولعل أبرز أمثلة على ذلك أحفاد الشعراني ، والغمري ، والواسطي ، والجارحي ، والخضيري ، والمناوي[١٦] ودمرداش المحمدي "الذي عاش حفيده محمد عثمان الخلوتي في أُبهة ووقار ، وتردد إليه الأفاضل على عادة أسلافه"[١٧] . ومن هنا فكثيراً ما ترددت

عبارات "الولي بن الولي" و"من سلالة الأولياء" إلى غير ذلك من العبارات الدالة على أهمية الأصل الاجتماعي .

ونظراً لاهتمام العثمانيين بالتكايا ، فقد أصبح شيوخها من الموسرين في معيشتهم ، ونعموا بحياة هانئة من جرّاء الأوقاف الكثيرة التي رصدها عليهم الباشاوات وغيرهم من رجال الهيئة العثمانية الحاكمة في مصر ، خاصة وأن النظر على أوقاف التكايا غالباً ماكان في يد شيوخها الأتراك[١٨] .

أما خدمة الأضرحة فكانوا أيضاً من الفئات ذات الدخول المادية الكبيرة آنذاك ، حيث نصت الكثير من حجج الوقف على رصد جانب من ريعها على أضرحة مشاهير المتصوفة ، كضريح أحمد البدوي ، وضريح إبراهيم الدسوقي ، وضريح السيدة زينب ، وضريح شمس الدين الحفني ، وضريح حسين أبو العلا ، وضريح محمد بن إدريس[١٩] . هذا بالاضافة إلى ما كانوا يتلقونه من نذور بلغت أحجاماً كبيرة من خلال صناديق النذور التي كانت تُلحق بأضرحة كبار الشيوخ . ومن هنا أصبحت تلك الفئة من أغنى الناس في عصرهم[٢٠] . والحقيقة أن الصفة الصوفية لخدمة الأضرحة باعتبارهم خلفاء للأولياء المتوفين كانت هي الأخرى من أسباب تميز وضعهم الاجتماعي في ذلك العصر ، حيث جعلتهم في مصاف المشايخ من أرباب السجاجيد ، ورؤساء الطرق . ولعل أبلغ مثال على ذلك ما حدث بين الشيخ أحمد البسيوني ـ خادم ضريح السيد البدوي ـ وبين إبراهيم جربجي عزبان . فعندما حاول إبراهيم جربجي أن يُجري السخرة على مراكب أحمد البدوي ، اعترض عليه الشيخ أحمد البسيوني "ورد عليه جوابه الذي يعمله معه دايماً ومع أكبر منه" ، ولينتهي الأمر بحرق بيت إبراهيم جربجي[٢١] . وإذا كان المعاصرون قد نظروا للحريق على أنه كرامة أحمد البدوي لاعتداء هذا الرجل على خادم ضريحه . . فإننا لا نستبعد قيام الخادم بتدبير الحريق ، لاسيما وأن له من المكانة الاجتماعية ما جمع حوله زمرة من الرجال المستعدين لتنفيذ أوامره .

أما المتصوفة من علماء الأزهر فمثلوا شريحة مهمة من شرائح الطبقة الوسطى في المجتمع . لقد جمعت تلك الشريحة بين العلم والتصوف ، وعلى أساسها لعب العلماء/

المتصوفة أدواراً هامة في الوساطة بين الحكام والمحكومين ، وتعددت تلك الأدوار باختلاف علاقاتهم مع السلطات العثمانية/المملوكية[٢٢] التي كانت تعترف لهم بمكانتهم ، وتعتبرهم زعامات شعبية يُخشى بأسها . لقد أدرك عامة الناس والتجار والحرفيون تلك المكانة والزعامة[٢٣] ومن ثم ظلت لهؤلاء الشيوخ طيلة العصر العثماني مكانتهم المحترمة ووظائفهم وأرزاقهم ، بالإضافة لتمتع كبارهم بحيازة الالتزامات الواسعة ، كما تشهد بذلك وثائق العصر . ولقد عاشت تلك الفئة من العلماء المتصوفة عيشة ميسورة ، فاقتنوا الجواري والعبيد ، وأقاموا القصور في أحياء القاهرة الأرستقراطية ؛ مثل حي الأزبكية وبركة الفيل ، واشتهر منهم الكثيرين مثل الشيخ عبد الله الشبراوي ، والشيخ المرحومي ، والشيخ حسن المقدسي ، والشيخ أحمد المغربي ، والشيخ محمد المهدي[٢٤] .

والملاحظ بشكل عام وجود نوع من التقارب بين أفراد تلك الفئات من متصوفة الطبقة الوسطى ، خاصة المنتمين منهم إلى شريحة واحدة ، ومن هنا كانت علاقات المصاهرة بينهم . فهناك على سبيل المثال واقعة زواج أحد أحفاد الشيخ الشعراني من قريبة له من نفس البيت[٢٥] وهناك أيضاً زواج الشيخ أحمد العروسي من ابنة الشيخ أحمد النشرتي[٢٦] .

أما بقية المتصوفة من المريدين والأتباع ممن سكنوا الزوايا والربط والخانقاهات والتكايا والخلاوي ، وممن عاشوا في متاجرهم الصغيرة أو في حقولهم الصغيرة بأعماق الريف ، وممن مارسوا الحرف المختلفة ، ومن العامة . . فإنهم جميعاً ـ وفي الغالب الأعم ـ انتموا إلى الطبقة الدنيا .

والحق أنه إذا كانت نظم المجتمع الاقتصادية والاجتماعية التي وضعها حكام مصر في العصر العثماني وقبله ، أبت إلا أن يبقى المجتمع طبقياً ، فإن التنظيمات الصوفية دعمت التفاوت الطبقي بما كان يحكمها من تدرج في ترتيب القطب ، والأوتاد ، والأبدال[٢٧] والأولياء[٢٨] والشيوخ ، والسالكون[٢٩] والمريدون . فالقطب عند الصوفية شخص واحد يحكم العالم كله ، لا مصر وحدها ، ويُكوِّن مع الأوتاد والأبدال والنقباء فئة

صوفية عليا ، بحيث يتحكمون في أمور الدنيا وما فيها ، ويعلمون الغيب ويُسَيِّرون الأمور حسب إرادتهم . أما الأولياء والشيوخ فيمثلون القطب والأوتاد والأبدال على الأرض ، وهم علماء الشريعة والطريقة والحقيقة ، بينما يقبع السالكون والمريدون والأتباع على اختلاف أنواعهم ومكانتهم في أسفل الهرم الصوفي ، وهم وإن كانوا يتميزون بأنهم سالكون في الطريق الصوفي ومريدون وأتباعاً ، فإن معرفتهم بعلوم الحقيقة والطريقة لم تكتمل .

هكذا شَكَّل تنظيم المتصوفة مجتمعاً صوفياً طبقياً متكاملاً . انعكس ذلك على أرض الواقع . فالهيئة الحاكمة منهم ، والمتمثلة في كبار الشيوخ والأولياء ، كونت في داخل المجتمع الصوفي طبقة متميزة بوضعها الاقتصادي والاجتماعي . أما الرعية من المريدين والأتباع والسالكين فكونوا الفئة الدنيا في المجتمع الصوفي . ورغم سماح هذا التنظيم بوجود الحراك الاجتماعي من أسفل إلى أعلى حيث يصبح المريد شيخاً أو ولياً مشهوراً ، فيتبوأ على أثر ذلك مكانة اجتماعية تُدخله في مصاف طبقة الشيوخ والأولياء . . فإن هذا النظام لم يسمح بعودة أحد أفراد الطبقة العليا إلى الطبقة الدنيا . كذلك كان الوضع الاجتماعي للفلاحين والحرفيين وصغار التجار والخدم وكل المشتغلين بأعمال بسيطة أو لا تدر دخلاً كبيراً . وعلى سبيل المثال ، فقد عاش الفلاح المصري المتصوف في العصر العثماني صريع جهل أطبق على عقله وتديُّنه ، سوى من كتاتيب متواضعة هنا وهناك ، وقام على التعليم فيها مجموعة من فقهاء الريف الجاهلين أو أنصاف المتعلمين . بل لقد انهمكت الأغلبية الغالبة من الفلاحين في زراعة الأرض للوفاء بعبء الضرائب والمُضافات الكثيرة التي أُلقيت على كاهلهم ، ومن ثم لم يجدوا فرصة للالتحاق بتلك الكتاتيب ولا لدراسة علوم العصر . كما أن مجتمع الشيوخ من حولهم لم يعترف لهم بمقولة "العلم اللدني" فبقي العلم مقصوراً على شيوخ المدن ، إلا من بعض الشيوخ الذين استطاعوا الفرار من الريف إلى المدينة والتحقوا فيها بإحدى المؤسسات الصوفية أو التعليمية . وحتى عندما حدث تطور في الأوضاع التعليمية ، لم ينل الفلاح من ذلك سوى القليل .

والحقيقة أن دخل الفلاحين آنذاك نتيجة عملهم بالزراعة كان قليلاً . وفي بعض الأحيان لم يكن يتبقى للفلاح شيئاً بعد شقائه . يدل على ذلك ما ذكره الشعراني من أن

الحكام تعودوا أخذ خراج الأراضي -بما فيها الأراضي غير المنتجة- بل وأخذوه مُضاعفاً للدرجة التي اضطرت الفلاح لبيع كل ما امتلك من حبوب وحيوانات وطيور . ومما زاد الطين بلة أن الحكام كانوا يحاسبون أهل القرية على كل الأراضي الموجودة في زمامها ، ويدخل في ذلك خراج تلك الأراضي التي هجرها أصحابها ، والأراضي غير المستصلحة أو التي مات أصحابها وتركوها بوراً[٣٠] . لكن هذا الفلاح المتصوف لم يجد مكاناً في المجتمع الصوفي -في الريف والمدينة- إلا في الطبقة الدنيا مع أمثاله من الفقراء والمظلومين ، فقنع بها ورضي في معظم الأحوال . ونتيجة لهذا كله اتجه الفلاح في الغالب ـ رغم أنفه ، أو برغبته ـ إلى التصوف باعتباره الحل الأفضل لدنيا بلا أمل ، وآخرة هي الأمل كله .

أما المتصوفة المنتمون لطوائف الحرف ، فكانوا أحسن حالاً ، بالقياس إلى الفلاحين . ورغم الصعوبات التي عاشوها ، فإنهم كانوا أكثر أمناً على أنفسهم وأرزاقهم لوجود الروابط الحرفية ، وإن قبع غالبهم ـ عدا بعض شيوخهم ـ ضمن الطبقة الدنيا . ولما كانت الموجة الصوفية الجارفة قد جرت المجتمع ، فإن المنتمين للحرف انضموا للتصوف كأتباع ومريدين ، خاصة في ظل وجود الرباط الصوفي القديم بين الطرق الصوفية وطوائف الحرف . وفيما عدا بعض رؤساء طوائف الحرف الذين امتلكوا رءوس أموال معقولة أهلتهم للالتحاق بالطبقة الوسطى . . بقي معظم أبناء طوائف الحرف ضمن الطبقة الدنيا . وليس أدل على سوء هذا الوضع مما ذكره الشعراني من أن زمانهم "لا يوجد فيه القوت إلا بمُعاينة أسباب الموت إن كان الفقير محترفاً"[٣١] . وبالمثل كان صغار التجار الذين بقوا ضمن الفئة الدنيا في المجتمع المصري/الصوفي بشكل عام ، لاسيما وقد اتصف هؤلاء في مجموعهم بقلة أموالهم ، وضعف تعليمهم ، وتعرضهم للمظالم والمصادرات من حين لآخر .



أما وقد انتهينا من دراسة التكوين الطبقي للمجتمع الصوفي المصري في العصر العثماني ، نصل لدراسة التكوين الاجتماعي للمجتمع بوجه عام ، بما فيه الحكام

والمحكومين ، وأيضاً دراسة علاقة المتصوفة مع هذا التكوين . لقد تكونت الفئة الحاكمة من مجموعتين . الأولى : من الهيئة العثمانية الحاكمة المتمثلة في الباشا وحاشيته التركية وموظفو دائرته الذين كان عددهم يصل أحياناً إلى ألف ومائتي فرد ، منهم تراجمة الباشا وكتخداه وحرسه ، بالإضافة إلى قاضي القضاة "قاضي عسكر أفندي" ونوابه ؛ عدا رجال الفرق العسكرية السبع "الأوجاقات" الذين كانوا يمثلون الطبقة العسكرية الممتازة[٣٢] . أما المجموعة الثانية : فتكونت من المماليك الذين تقلدوا مناصب إدارية رئيسية منذ البداية ، وما أن جاء القرن الثامن عشر إلا وكانوا هم حكام البلاد الحقيقيين .

تميزت الهيئة العثمانية الحاكمة بالمكانة الاجتماعية التي احتلتها ، وعاشت منفصلة عن سائر طبقات المجتمع ، في المظاهر السلوكية لها ، وفي احتلالها مراكز القيادة بالإدارة والجيش ، وفي ألقاب أعيانها ولغة تعبيرها وأسلوب تفكيرها ، كما تميزت بمستوى اقتصادى مرتفع ، وهو ما أفصحت عنه أزياؤهم ودلت عليهم قصورهم وحاشيتهم[٣٣] . ومع صحة هذه الصفات فيما يتصل بعلاقة الأتراك مع المجتمع المصري عامة ، فمن الضروري القول بأن معظم رجال الهيئة العثمانية الحاكمة اهتموا بكبار شيوخ وزعماء المتصوفة ، فهادوهم وزاروهم وقضوا لهم الكثير من حاجاتهم . حقيقة أن هذا التعامل كان حيناً بدافع التَّديُّن ، وحيناً آخر لاستخدام نفوذ المتصوفة للمساعدة في مواجهة القوى المحلية وإخضاع المصريين . ومع ذلك فالنتيجة أن علاقات الحكام الأتراك بكبار شيوخ المتصوفة المصريين كانت مختلفة .

لقد عطف الحكام والأمراء على المتصوفة واحترموهم ، حتى انخرط بعض الباشاوات ورجال الإدارة في التصوف[٣٤] . فالشيخ محمد بن الصعيدي الأحمدي كان "مسموع الكلمة عند ملك الأمراء فمن دونه ، وكان إذا دخل على نائب مصر انتصب له قائماً وانفرد به ، وقضى حوائجه ، وقبل شفاعته واعتبر كلامه ، وأظهر ذلك بين خواصه وجماعته ، وجعله أباً له"[٣٥] . أما الشيخ محمد البكري فكان "يحيط به جماعة من جند السلطان التركي وغيرهم ، يحلقون على حضرته بأيديهم خشبة عليه من أذى الازدحام ، وربما أخذ أحدهم بيده الشريفة وهى ممدودة لتقبيل الناس لطول زمن مدها لهم" . كذلك كان الشيخ أحمد النشرتي "شهير الذكر ، يعتقده الخاصة والعامة ، وتأتي الأمراء والأعيان

لزيارته والتبرك به"[٣٦] . أما شيوخ الطرق فكان لهم نفوذ محترم وكلمة مسموعة عند الحكام والجند المسلمين الذين أفاضوا عليهم الأموال والعطايا ، واستغلوا نفوذهم عند الشعب بتهدئة الخواطر وحفظ الأمن[٣٧] .

والحقيقة أن الكتابات المعاصرة تشير إلى قوة العلاقات بين الهيئة العثمانية الحاكمة والمتصوفة . فعلى سبيل المثال كان الأمير سنان بك الدفتردار "جواداً كريماً ، مُحباً للعلماء وأهل الصلاح والفقراء وأهل الخير" . أما يوسف بك أمير الحاج (١٠٢٥-١٠٢٦هـ/ ١٦١٦-١٦١٧م) فكان "صاحب الخيرات ، مُلازماً على أفعال البر والقربات . . مُتردداً على العلماء والصلحاء في كل وقت وحين ، يجمعهم عنده في أيام المواسم ويكون بين أيديهم وفي خدمتهم كالخادم ، ويصنع لهم نفائس الأطعمة والأشربة"[٣٨] . و في رحلته إلى مصر في سنة ١١٠٥هـ/١٦٩٣م ، ذكر النابلسي الكثير عن علاقات الشيخ زين الدين البكري مع علي باشا وقاضي القضاة وغيرهم من كبار موظفي الدولة العثمانية في مصر ، وكيف كان يزورهم ويزوروه . بل لقد كان ، كغيره من باشوات مصر ، يُرسل في طلب أحد أفراد البيت البكري مرة أو مرتين كل أسبوع "بغرض المجالسة في متنزهاتهم وخلواتهم وفراغ خواطرهم" وكان الحديث يدور غالباً حول "المسايل ، وعن أحاديث في الأحكام والفضايل"[٣٩] .

أما الأوجاقات فوجدت بينها وبين المتصوفة علاقات اجتماعية اتضحت منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر ، وكان اشتراكهم في طوائف الحرف من مظاهر تلك العلاقات[٤٠] . انعكست تلك العلاقات في الوثائق ، ومع أنها كانت نادرة في وثائق القرن السادس عشر ، فإنها زادت بعدها ، وتمثلت في معاملات مالية وإيجارات وبيع ووظائف[٤١] بالإضافة لحالات زواج . لقد زوّج الشيخ أحمد البكري ابنته من الجاويش المعزول "كميل علي كتخدا" وقام قاضي العسكر بكتابة العقد ، وحضر الزواج "جميع اختيارية السبعة أوجاق ، وأوضباشية البابين والعلماء وأرباب السجاجيد ، والشيخ عبد الخالق السادات ، والسيد مصطفى الرفاعي شيخ السجادة الرفاعية ، وتجار البلد من الأعيان ، وإسماعيل بك وإيواظ بك وصناجقه ، ويوسف بك الجزار وجركس بك وصناجقه ، وبقية الصناجق وكتخدا الوزير ، والترجمان ، وآغة المتفرقة وكتخدا الجاويشية"[٤٢] . والملاحظ

تشابه بعض معتقدات العسكر ومعتقدات المتصوفة ، حيث انتشرت بعض العادات السيئة بين أوساط العسكر ، وزاد اعتقادهم في السحر والشعوذة ، وفي ولاية بعض الناس وقدرتهم على مخاطبة الجان ، وغيرها من المعتقدات التي سادت بين المتصوفة ، وتدل على حجم التأثيرات الصوفية على جنود الأوجاقات ، لاسيما وأن أفراد الأوجاقات كانوا أكثر الفئات نسياناً للغتهم التركية وتعلماً للغة العربية ، بعد أن استقروا بين المصريين[٤٣] .

هكذا لم تنعدم العلاقات الاجتماعية بين المتصوفة والهيئة العثمانية الحاكمة في مصر . حقيقة أن النظم التي أرساها العثمانيون في البداية كانت كفيلة بإحداث قطيعة اجتماعية تحدَّث عنها البعض ، لكن ذلك كان يتوقف على استمرار الظروف السياسية والإدارية على ما هي عليه . أما وقد تغيرت الظروف في غير صالح العثمانيين ، فقد وجدت الفرصة لقيام العلاقات الاجتماعية التي عبرت عن مصالح كل الأطراف .

أما المجموعة الحاكمة الثانية فتمثلت في المماليك ، أولئك الذين كانوا حكاماً لمصر ، وبعد هزيمتهم أمام العثمانيين أصبحوا حكاماً من الدرجة الثانية ، وتعاونوا معهم في حكم مصر . تم ذلك في البداية في شكل تحالف بين مجموعتين عسكريتين احتفظت فيه المجموعة العثمانية بالأولوية والسيادة ، وكان على المماليك تقديم الولاء ، والمساعدة على استمرار سيطرة العثمانيين على البلاد . بيد أن هذا الدور استمر لفترة ليست بالطويلة . لقد قام المماليك بدورهم المحدد في حكم الأقاليم وقت قوة نظام الحكم العثماني ، ثم استطاعوا بعدها التفوق على رموز السلطة العثمانية . وبعد أن كان همهم الأول الوصول إلى البكوية كهدف في حد ذاته ، أصبحوا يتطلعون للسيطرة على السلطتين السياسية والإدارية ، وأصبح شيخ البلد يقف من الباشا موقف الند للند ، وتدخل أحياناً في أمر عزله أو في أمر تعيين قائمقام له ، أو بالاستقلال بالبلاد ، كما فعل علي بك الكبير[٤٤] .

ولاشك في أن شعور المماليك بأنهم كانوا أمراء البلاد ، وبأنهم وافدين إليها ، قد أدى لشعورهم بالانفصال عن العثمانيين والمصريين ، وإن أدى استمرارهم في أعمال الإدارة إلى تقربهم للمصريين في بعض الأحيان[٤٥] . ومع ذلك تبقى حقيقة أن المماليك

كانوا مسئولين مسئولية مباشرة عن معاناة المصريين آنذاك ، وخاصة معاناة أبناء الطبقة الدنيا ، لاسيما مع تنافر البيوت المملوكية وانقسامها منذ البداية إلى فقارية وقاسمية ، وهو ما أضر بأهل المدن والريف ، من تجار وحرفيين وفلاحين ، بالإضافة إلى مظالمهم الكثيرة كحكام وملتزمين(٤٦) .

ومع ذلك اختلفت نظرة المماليك إلى المتصوفة وتعاملهم معهم . لقد كان لكثير من البكوات صلات قوية بالمتصوفة ؛ بالعطف عليهم ، ومصادقتهم ، بل وحتى السير في ركابهم . من ذلك علاقة أمراء الحج ببعض المتصوفة . لقد كان الأمير سليمان بك الشهير بأبي سبحة "مُحباً للعلماء والصالحين" . أما الأمير علي بك أمير الحج في سنة ٩٨٢هـ/ ١٥٧٤م فكان "شيخاً كبيراً مُحباً للعلماء ، وقطع غالب الرحلة راكباً ركوبته مُصاحباً مع مولانا محمد البكري الصديقي" . وكان الأمير بيري بك (توفي١٠١١هـ/١٦٠٢م) "يُخرج كل عام من ماله جانباً كبيراً ويضعه بأكياس برسم الصدقات ، فيُنعم على علماء الأزهر وعلماء الحرمين وصالحيها ، والمدارس والربط والفقراء والمحتاجين . . وكان يميل بطبعه إلى حب العلماء الصالحين والفقراء" . أما الأمير صالح بك (توفي١٠١٣هـ/ ١٦٠٤م) فكان "مُحباً للعلماء والصلحاء ، وكانت له فضيلة علمية ، ويُديم مُطالعة الحديث والفقه الحنفي والتصوف" . وأما الأمير قاسم بك (توفي١٠١٥هـ/١٦٠٦م) فكان "يقطع غالب اليوم مُجالساً لمن يدخل عليه من الفقراء والعلماء بلا تعاظم ولا احتجاب" وانتهى به الأمر إلى "الانقطاع والتخلي للعبادات الأخروية وترك التلبس بالملابس الدنيوية . . وأقبل على العبادات وإحياء الليالي والتهجدات ومحبة العلماء وأهل الصلاح والفقراء والمساكين وذوي النجاح ، قاضياً حوائجهم عند الأمراء ، شافعاً لهم في تعلقاتهم عند الأعيان والكبراء"(٤٧) .

ولقد استمر اهتمام الكثير من أمراء المماليك بالمتصوفة طوال العصر العثماني . ومن ثم وصف الجبرتي الأمير حسن بك رضوان أمير الحاج في سنة١١٩٢هـ/١٧٧٨م بأنه كان "يُحب أهل الصلاح والعلم" حتى عاشر بالمحلة الشيخ شمس الدين السمرباتي الفرغلي الأحمدي "وأحبه واغتبط به كثيراً وأكرمه ، وحجزه عنده مدة إقامته بالمحلة ، ومنعه عن الذهاب إلى بلده ، إلا لزيارة عياله فقط في بعض الأحيان ، ثم يعود إليه سريعاً

ويستوحش لغيابه عنه ، فكان لا يأنس إلا به" . وكثيراً ما أرسل الأمراء المماليك بالهدايا إلى مشايخ المتصوفة من أمثال الشعراني ، وعلي البرلسي ، وزين العابدين البكري ، ومحمد الطرابلسي الشهير بالأثرم الذي "هادته أكابر الأمراء بهدايا فاخرة سنية"[٤٨] .

من ناحية أخرى حظي الدراويش بعطف واحترام كبيرين من المماليك ، وهو أمر يستطيع القارئ لكتابات الشعراني والجبرتي أن يلمسه بوضوح . لقد اعتقد المماليك في كرامات الدراويش ورؤاهم . وإذا كان القرن الثامن عشر قد شهد بعض حوادث الاعتراض على الكرامات والرؤى ، فإن الاعتراضات ارتبطت بأسباب شخصية أكثر من كونها تعبر عن أسباب جوهرية ومبادئ ، وفي حادثة "الشيخ صادومة" ما يؤكد ذلك . لقد اشتهر عن صادومة "أنه ذو باع طويل في الروحانيات وتحريك الجمادات والسيميات ، ويُكلم الجن ويُخاطبهم مُشافهة ويُظهرهم للعيان" . وقد صدّقه في ذلك كثير من الأمراء ، خاصة محمد بك أبو الذهب . لكن الأمير يوسف بك الكبير عندما اختلى بمحظيته ورأى على سوأتها كتابة ، وعلم أنها من عمل الشيخ صادومة ، أمر بقتله وإلقائه في البحر[٤٩] .

وكما ذكرنا من قبل فإن طبيعة الظروف فرضت على الهيئة الحاكمة ، بشقيها العثماني والمملوكي ، ضرورة التعامل مع المتصوفة ، خاصة بعد أن امتلك بعضهم الجاه والثروة . ولعل في عمل بعض الأمراء المماليك كتابعين لكبار المتصوفة بمثابة دليل على ذلك . لقد كان الأمير "علي شاه" تابعاً للشيخ أبو المواهب البكري الصديقي ، وقام مقامه في إدارة الأمور المالية المتمثلة في تأجير الأراضي ، وتسلم أموال الإيجارات وغيرها ، وهو ما يعبر بشكل مباشر عن وضعية كبار المتصوفة من الناحية الاجتماعية ، ويعبر أيضاً عن تطور العلاقة الاجتماعية بين المتصوفة والمماليك[٥٠] .

والحقيقة أن العلاقات الاجتماعية بين المماليك والمتصوفة حكمتها أمور نفعية متبادلة . فمن ناحية تركزت معظم الثروات (كالالتزامات والتجارة) في أيدي المماليك . وقد أدرك شيوخ المتصوفة هذا ، وأدرك بعضهم أيضاً مدى اعتمادهم على المماليك في سد احتياجاتهم الحياتية ؛ بشكل مباشر تمثل في المنح والعطايا التي كان المماليك يغدقونها عليهم ، وبشكل غير مباشر تمثل في الرعاية الأمنية والاجتماعية التي قدمها أو

وفرها المماليك لهم . من ناحية أخرى اعتمد المماليك على المتصوفة كعوامل وصل مع المصريين ، خاصة في ضوء المكانة الصوفية للمتصوفة في المجتمع ، وفي ضوء شعور المماليك بالاغتراب عن المجتمع ، وأيضاً لظهور التنافس بين الأمراء المماليك حول السلطة ، خاصة في القرن الثامن عشر ، مما جعلهم جميعاً في حاجة إلى دعم أصحاب المكانة والنفوذ . وهكذا كان كل طرف في حاجة للطرف الآخر ، وإن كان هذا لا ينفي أن زعماء المتصوفة حظوا بنصيب الأسد في تلك العلاقات الاجتماعية ، وكذلك نتائجها[٥١] .



هكذا نصل لدراسة علاقة المتصوفة بفئات المجتمع المصري المتمثلة في التجار وأرباب الحرف والفلاحين والعامة والأشراف والعربان وأهل الذمة ، مع الوضع في الاعتبار أن كل تلك الفئات ـ عدا أهل الذمة ـ قد ضمت في داخلها عناصر من المتصوفة .

أما التجار فكانوا من أهم وأغنى فئات المجتمع المصري آنذاك . انقسمت تلك الفئة لقسمين : تجار التجزئة (صغار التجار) وتجار الجملة (كبار التجار) الذين تمتعوا بوجه خاص بالثروة والمكانة العالية في المجتمع . لقد سكنوا القصور الفاخرة في أحياء القاهرة الأرستقراطية ، مثل حي الأزبكية ، جنباً إلى جنب مع الأمراء وكبار العلماء . كما تمتع كبار التجار بتقريب الحكام لهم ، كما حدث للسيد أحمد المحروقي[٥٢] . ومن الواضح أن التجارة كانت تفتح فرصاً أفضل للصعود الاجتماعي ، بأكثر مما كانت تتيحه طوائف الحرف ، على سبيل المثال .

كان الجانب الأكبر من ثروات التجار المعروفين في القرنين السادس عشر والسابع عشر يتم استثماره في العقارات ، كالمحلات والوكالات التجارية والبيوت ، وقليل منها تم استثماره في الورش الحرفية . وخلال القرن الثامن عشر اتسعت استثمارات التجار في الالتزامات الزراعية[٥٣] . ومن أشهر تلك الأسر : أسرة الدادة الشرايبي القاهرية ، وأسرة الرويعي الرشيدية . لقد استطاعت تلك الشريحة الثرية من أعيان التجار أن تُكوِّن لنفسها مكانة اقتصادية واجتماعية ، وأن يكون لها نفوذاً كبيراً وعلاقات اجتماعية واسعة . لقد

انتمى معظم أبناء تلك الأسر إلى الأوجاقات من باب الوجاهة ، وكونوا لأنفسهم ـ بأعمال الخير ـ مكانة اجتماعية متميزة . كما كانت شريحة كبار التجار وحدة متماسكة فيما بينها ، تحل منازعاتها في إطارها ، خاصة مع وجود "شاه بندر التجار" من بينهم[٥٤] .

لقد حكمت العلاقات الاجتماعية بين المتصوفة والتجار بشكل عام عدة أمور ، ساهمت في تقويتها . فالتجار من ناحية كانوا مصريين أو مُتمصرين ، وبالتالي اشتركوا مع المتصوفة في اللغة والدين والأصل والعادات والتقاليد ، بل وفي التصوف . من جهة أخرى شجع بعض المتصوفة العمل بالتجارة وقدموا النصائح للتجار ، بل واشترك بعضهم في التجارة بشكل ملموس ، خاصة في القرن الثامن عشر ، وظهرت بينهم بعض الأسماء البارزة ؛ مثل الشيخ البكري والشيخ السادات والشيخ المهدي والشيخ الشرقاوي[٥٥] ، وبالتالي نتج عن ذلك قيام صلات اجتماعية بين المتصوفة والتجار ، فرضتها المصلحة المشتركة والمنفعة المتبادلة ، وفرضها أيضاً أنه كان على التصوف أن يوجد نوعاً من التنظيم المشترك بين فئات المجتمع[٥٦] ومنهم التجار بطبيعة الحال . أضف إلى ذلك أن التجار كانوا كثيراً ما يقعون تحت طائلة الضرائب الباهظة والظلم من الحكام ، وبالتالي كانوا في حاجة إلى وساطة المتصوفة لهم عند أولي الأمر لتخفيف ـ أو لإزالة ـ الظلم والضرائب ، بل والحصول على مكاسب جديدة إن أمكن . ومن ذلك ما حدث في سنة ١٧٨٥م حين تدخل الشيخ الدردير والشيخ العروسي والشيخ المصيلحي لدى إبراهيم بك ليرد أحد المماليك السلع التي استولى عليها من سفينة آتية من الوجه القبلي[٥٧] .

على أية حال انعكس ذلك على الناحية الاجتماعية بشكل واضح ، وظهر من التجار من أحب المتصوفة وواصلهم وربطته بهم صلات قوية . مثال ذلك "الخواجا خضر بن عبد الله الرومي" أمير الحج أعوام ٩٦٤-٩٦٧هـ/١٥٥٦-١٥٩٩م الذي كان "غنياً ، مُتواضعاً للعلماء والأولياء ، كثير الزيارة لمشاهدهم ، مُحباً لجماعتهم ، مُتصدقاً عليهم ، مُلازماً على حضور مجالسهم من ذكر ووعظ وعلوم وإرشاد ، وخصوصاً مجلس سيدي عبد الوهاب الشعراني ، وبنى قبته وأصلح شأنه وشأن مدرسته"[٥٨] . وكذلك "الخواجا محمد الدادة الشرايبي" الذي كان "إنساناً كريم الأخلاق ، طيب الأعراف ، حسن الصفات ، يسعى في حوائج الناس ، ويواسي الفقراء"[٥٩] . ويرتبط بذلك عطف الكثير من التجار على فقراء

المتصوفة ؛ بتقديم الأطعمة والملابس ، أو بإرسال الهدايا لهم ، أو ببناء الزوايا لبعضهم ووقف البيوت والمرافق على تلك الزوايا ، حتى يمكن القول بوجود علاقة بين زيادة ثروة التجار وبين حجم ما كانوا يقدمونه للمتصوفة ؛ وكلما زادت تلك الثروة ، كلما زادت هداياهم وعطاياهم وأوقافهم للمتصوفة .

وكبقية فئات الشعب المصري ، كان التجار يُبدون دلائل الاحترام والإجلال للمتصوفة بفئاتهم ، وبرز شيوخ المتصوفة آنذاك في ثوب رجال الدين الحقيقيين ، أما رجال الطرق والدراويش ومتصوفة الزوايا والتكايا ، فبالإضافة إلى ما أُشيع عنهم من كرامات وتديُّن وزهد . . كانوا من عوامل رواج التجار ، بما كانوا يستهلكونه من السلع أثناء احتفالاتهم بموالدهم ، ولتغطية احتياجات البيوت الصوفية التي قطنوها ؛ من مأكل ومشرب وملبس وغيرها من الاحتياجات المختلفة(٦٠) .

وإذا كان صغار التجار ، مثلهم في ذلك مثل فئات الطبقة الدنيا ، قد ندرت أخبارهم لفقرهم وقلة شأنهم ، فإننا نميل للقول بأن علاقاتهم الاجتماعية مع المتصوفة سارت كما سارت عليه العلاقات الاجتماعية بين الطبقة الدنيا بوجه عام والمتصوفة ، حيث الارتباط بصغار المشايخ المحليين في الريف والمدينة ، وأيضاً بالدراويش والمجاذيب ، والاعتقاد في ذلك الرصيد الكبير من الكرامات التي اعتقدها معظمهم في المتصوفة . أما الصلات الاجتماعية القوية والمُتكافئة فكانت بين كبار التجار وكبار المتصوفة ، والتي نتجت عنها بعض الزيجات ، ومنها زواج "الخواجكي المعتبري الخواجا عبد الجواد بن شهاب" من ليلى ابنة الشيخ محمد بن أبي السرور البكري(٦١) وكذلك زواج محمد البناني (توفي ١٧٩٤م) من ابنة الشيخ أحمد اللقاني المالكي(٦٢) . وتتضح تلك العلاقة المتكافئة أيضاً في حضور كل طرف لمناسبات الطرف الآخر الاجتماعية من أفراح ومآتم(٦٣) .



أما أرباب الحرف فجاءوا في غالبهم ضمن الطبقة الدنيا من المجتمع ، فيما عدا بعض شيوخهم الذين حازوا قدراً من الثروة جعلتهم ضمن فئات الطبقة الوسطى . لقد وجدت في المدن المصرية في العصر العثماني طوائف كثيرة من أرباب الحرف ، حيث

كان المشتغلون بكل صناعة أو حرفة ينضمون إلى طائفة تشرف على كل ما يتعلق بصناعتهم أو حرفتهم[٦٤] . ويقدر أندريه ريمون عدد طوائف الحرف في القاهرة وحدها في القرن الثامن عشر بما يقارب ٢٥٠ طائفة ، ضمت حوالي مئة ألف شخص من أصل مئتان وخمسون ألفاً كانوا يكونون سكان القاهرة[*] . أما أحمد صادق سعد فذكر أنه في أواخر القرن السابع عشر كانت توجد بالقاهرة حوالي ٣٠٠ طائفة ، وإن هبط العدد في أواخر القرن الثامن عشر ليصل إلى ما بين ٦٢ و١٠٦ طائفة[٦٥] .

لقد ظهرت المحلية نتيجة فهم العثمانيين لمسئوليات الحكومة ؛ بمعنى قيام الأفراد في قطاعات المجتمع بتنظيم حياتهم بعيداً عن تدخل الدولة وإشرافها . ففي المدن قسم الناس أنفسهم لطوائف حسب مهنهم ، فضمت الطائفة أصحاب المهنة الواحدة ، وكان لها رئيساً "شيخ الطائفة" يتولى تنظيم شئونها والفصل في الخصومات بين أبنائها وتنظيم العلاقة بينها وبين الحكومة ، كما كان لكل طائفة وكيل . وفي الريف كانت كل قرية تمثل مجتمعاً قائماً بذاته ، يكاد يكون معزولاً عن الحياة الاجتماعية للقرى الأخرى . وكان ولاء الفرد ينصب في المجتمع الصغير الذي يعيش فيه وينتمي إليه ، وهو الطائفة في المدينة والقرية في الريف . وكان لكل طائفة عاداتها وتقاليدها التي تتحكم في علاقتها بالطوائف الأخرى[٦٦] . كما كان لكل طائفة شأن ملموس في حياة المدينة من الناحيتين الاجتماعية والإدارية . فالطوئف على أساس الحرف ، والأحياء والجنسية والدين "الملل" ، وفرت الإطار اللازم للتماسك الدخلي للمجتمع من ناحية ، ومكنت الدولة من الإمساك بزمام أمور الرعية إمساكاً غير مباشر من ناحية ثانية . ولذلك فعلى الرغم من وجود الطوائف قبل العصر العثماني ، فيبدو أن الحكم العثماني رفع من شأنها ليستخدمها كأداة للإمساك بزمام الأمور[٦٧] .

على أية حال تميَّز مجتمع طوائف الحرف بمحاولة أعضائه تقديم ضمانات اجتماعية لطوائفهم . لقد كان الأعضاء يخصصون جزءاً من أرباحهم للمنفعة العامة ، حيث تحتفظ كل طائفة برأسمال عام لها تقيم به صندوقاً تعاونياً يقدم إليه الأعضاء اشتراكات أسبوعية أو شهرية ، وللصندوق إيرادات أخرى ، منها الأموال التي كان يقدمها المعلمون أو الأسطوات الذين يرغبون في تقديم صبيان جدد أو ترقيتهم إلى أسطوات ،

ويستخدم جزءاً من إيرادات الصندوق للأغراض الدينية مثل اللقاءات السنوية في رمضان . أما الجزء الأكبر فكان مخصصاً لمساعدة أعضاء الطائفة في حالة المرض أو العجز أو المتاعب الأخرى(٦٨) . كما كان للنقابة ناحية اجتماعية تهذيبية ، فأوجدت بين أهل الصناعة نوعاً من الارتباط والتعاون ، وكانت تحرص على أن تحفظ لهم مستوى معيناً من الأخلاق والحياة ، كما تولت تأديب المخطئ من بين أعضاء الطائفة(٦٩) .

والواقع أن العلاقات الاجتماعية بين المتصوفة وطوائف الحرف اتصفت بالوضوح والتعقيد في آن واحد . فطوائف الحرف كانت تضم المسلمين والمسيحيين واليهود(٧٠) كما انضمت إليها أعداداً لا يُستهان بها من المتصوفة ، خاصة في القرن الثامن عشر ، بل وترك التصوف آثارًا بارزة على الطوائف . وبالتالي فعلى الرغم من وضوح الآثار الصوفية ، فمن الصعب الحديث عن علاقات اجتماعية محددة بين المتصوفة وطوائف الحرف . فمن ناحية قد يبدو التأثير الروحي للمتصوفة على طوائف الحرف أضخم من حجم اشتراكهم الفعلي في الطوائف كعمال أو صناع ، وهو ما ظهر واضحاً في الثقافة الروحية الأخلاقية التي زود بها الصوفية أرباب الحرف ؛ تلك الثقافة التي وإن شابتها الخرافات في كثير من الأحيان ، إلا أنها تركت في الطوائف تأثيراً كبيراً لا يمكن إنكاره(٧١) . كما ظهر هذا التأثير في انتماء معظم طوائف الحرف لإحدى الطرق الصوفية التي انتشرت في مصر ، مما أكسبها روحاً دينية عالية انعكست على النواحي الاجتماعية المختلفة من ارتباط وتعاون وتآخي ، حتى كاد كل حي من أحياء القاهرة أن يكتسب خاصيته المميزة له من ذلك الرباط القائم بين الطوائف الحرفية والطرق الصوفية . كان ذلك الارتباط يتضح وقت الأزمات بطريقة فريدة(٧٢) . ولعل مما يؤكد ذلك ارتباط حي الحسينية بطائفة الجزارين من ناحية ، والطريقة البيومية من ناحية أخرى ، وارتباط منطقة السيدة زينب والرميلة بالطريقة الشعرانية . بل لقد انتسبت طائفة السقائين لاثنين من الأولياء هما سلمان الكوفي ومحمد ابن عبد لله ، وغالباً ما حمل السقاءون لقب حاج ، ووصل الأمر إلى أن رجال الطوائف كانوا ينظرون إلى الشخصيات الصوفية الكبيرة التي يرتبطون بها بصفتها مبدعة المهنة أو الحرفة(٧٣) .

ظهرت التأثيرات الصوفية أيضاً في طقوس الحفلات التي كانت الطوائف تقيمها بمناسبة قبول أحد الأعضاء الجدد كصبي بها أولاً ، ثم الاحتفال بترقيته إلى أسطى/معلم ثانياً ، ثم منحه الإجازة في مرحلة تالية[٧٤] . ولقد كانت ترقية الصبى تعلن بإقامة احتفال إجباري للسماح بالدخول إلى الطائفة ، ويحضره كل رجال ورؤساء الطائفة ، وهو احتفال يشبه ذلك الذي كان يجرى في الطرق الصوفية للسماح للمريد بأن يصبح في عِداد الدراويش . ولقد كان الشد يجري بعد ربط الصبي بشال ، يعقد به ثلاث عقد ، تُقرأ الفاتحة الأولى على الرسول صلى الله عليه وسلم ، والثانية على المسلمين ، والثالثة على شيخ الطائفة التي ينتمي إليها . ولقد كانت الاحتفالات معقدة للغاية ، ولكنها تبسطت بفعل سريان الطابع المدني نسبياً في طوائف الحرف[٧٥] .

لقد حملت الصلة بين الأستاذ وصبيه شبهاً تاماً من الصلة بين الدرويش ومريده . ومن هنا انبثقت عاطفة قوية بين أعضاء كل طائفة حرفية ، وأصبحت الطائفة محور ولائهم أكثر من الدولة . وبهذا الانتساب من طوائف الحرف للطرق الصوفية ، أصبحت الطوائف قائمة على أسس أخلاقية وصوفية/دينية ، مما سهل لها أن تفرض على أعضائها الشعور بالواجب تجاه صنعتهم وتجاه زملائهم فيها . كما أدى ذلك بشكل عام لاتصاف أرباب الحرف بالاستقامة والرصانة والشرف والأمانة ، وغلبة روح التضامن والشعور بالواجب الاجتماعي ، رغم تفاوت الثروة والمكانة بين أفرادها[٧٦] .

في الوقت نفسه شاعت المصاهرات بين الصوفية/العلماء والحرفيين . ومن ذلك اقتران أحمد القباني ، بوكالة القطن في بولاق ، بابنة القاضي الشيخ أبو السرور ، وزواج محمد القبودان "شيخ طائفة الدلالين" من ابنة الشيخ مصطفى الريان ، وزواج محمد الحلبي "مُتسبب التبغ بوكالة التفاح" من ابنة الشيخ محمد الأزهري ، وزواج محمد الحلاق بابنة الشيخ محمد المهدي ، وزواج علي الخشاب "تاجر الحرير ببولاق" من ابنة الشيخ سليمان الدمنهوري . كما انتشرت حالات زواج المشايخ ببنات أرباب الحوانيت ، كالشيخ حسن الإبياري المجاور الذي صاهر الشيخ جمال الدين النجار ، والشيخ عبد الوهاب الشناوي الذي صاهر علي الحلاق ، والشيخ أحمد البشاري الشافعي الذي صاهر أحمد الصراف ، والشيخ مصطفى المشتولي "إمام جامع أزبك" الذي صاهر علي

الخيامي ، وزواج الشيخ حسن الكفراوي من ابنة المعلم درع شيخ طائفة الجزارين وأحد أعيان الحسينية(٧٧) .

بالإضافة إلى ذلك ، كانت للطوائف صلات وثيقة بالشيوخ والعلماء والمؤسسات الصوفية بشكل عام . ويُقال إن بعض تلك الطوائف ـ كطائفة الحلاقين ـ كانت تمارس حرفتها داخل حرم المسجد . وغالباً ما كان الشيوخ/العلماء وشيوخ النقابات يتقابلون ، حيث لجأ الأخيرون لزعماء المتصوفة مراراً لطلب المساعدة منهم ، لرفع الظلم ، أو لطلب النصيحة ، حتى في حرفتهم الخاصة . وعلى سبيل المثال ، ساعد الشيخ حسن الجبرتي في تصويب الموازين والمكاييل ، كما كان ضليعاً في فن الرخام(٧٨) . ويعتبر الشيخ حسن الكفراوي مثالاً جيداً للعلاقة بين المتصوفة وطوائف الحرف . فقد حضر هذا الرجل من إحدى مدن الغربية وقطن بالقاهرة ، ثم تزوج ببنت المعلم "درع" الجزار بالحسينية وسكن بها ، فجيَّش عليه أهل الناحية ، وأولوه النجدة والزعامة والشطارة ، وصار له بهم نجدة ومنعة على من يخالفه أو يعانده ، ولو من الحكام(٧٩) .

في الوقت نفسه كان للمتصوفة علاقات مع حرف مُشينة أو إجرامية ، كالشحاذين واللصوص والراقصات . ومع أن المجرمين والراقصات والمهرجين لم يكن لهم رؤساء تعترف بهم السلطات ، فإنهم كانوا يفخرون برعاية بعض الأولياء لهم(٨٠) بعد أن امتد نفوذ هؤلاء المتصوفة إلى طريدي القانون والخارجين على قواعد الدين . ويُقال إن بعض قُطّاع الطرق كانوا يرتدون على يد الشيخ علي البيومي مُريدين وأتباعاً له . وكذلك كان الشأن مع الشيخ الشناوي(٨١) . وبناء على ذلك تميز التصوف في ذلك العصر باحتوائه وقبوله لكل فئات المجتمع ؛ غنيها وفقيرها ، عالمها وجاهلها ، رفيعها ووضيعها . ولعل الطريقتان البيومية والخلوتية قد عبرتا عن ذلك . لقد عبَّرت الأولى عن أفقر الطبقات وقُطّاع الطرق ، بينما عبَّرت الثانية عن الفئات العليا أكثر من تعبيرها عن الطبقات الدنيا(٨٢) .

ولقد ظهرت آثار تلك العلاقة بين المتصوفة وطوائف الحرف في صورة واضحة في الحركات الشعبية ضد المظالم المملوكية ، حيث ظهر الارتباط واضحاً بين دراويش وأتباع الطرق من ناحية ، وطوائف الحرف من ناحية أخرى ، خاصة في القرن الثامن عشر . ولعل

في أخبار الحركات الشعبية التي تزعمها الشيخ الشرقاوي والشيخ الدردير ما يدل على ذلك ، حتى أن نفوذ الشيخ الدردير في نهاية القرن الثامن عشر كان يعود إلى زعامته الشعبية أكثر من كونه عالماً ومفتيًا للمذهب المالكي[٨٣] . وبطبيعة الحال فإن هذا يطرح حقيقة سوء حالة الدراويش وأرباب الحرف في أواخر القرن الثامن عشر ، كما يُلقي الضوء على أسباب المقاومة العنيفة التي واجهها الاحتلال الفرنسي من الطرفين[٨٤] .



هكذا نصل لدراسة العلاقات الاجتماعية بين المتصوفة والفلاحين الذين شكّلوا أكبر فئة في المجتمع المصري من حيث تعدادها وحجم إنتاجها . ومع ذلك كانت في العصر العثماني أقل الفئات من حيث الامتيازات وتوفير المطالب ، بل وعاشت في أسوأ حال ، وكانت عُرضة دائماً لفرض الأعباء المالية والمظالم والاعتداءات والنهب والسلب والعبث ، من قِبل الهيئة الحاكمة والعربان وقُطّاع الطرق . ومع أن الدولة العثمانية أكدت منذ عهد السلطان سليم الأول ، وكما ورد في قانون نامة مصر ، على عدم اضطهاد الفلاحين ورعاية حقوقهم ، وفرضت على القضاة والمسئولين جعل حاجاتهم ومطالبهم في مقدمة اهتماماتهم . . فإن الواقع كان غير ذلك . لقد وقع الفلاحون تحت عبء الكثير من المظالم ومظاهر القسوة لأسباب منها : اهتمام العثمانيين بأمر الخزانة ومحاولاتهم لحمايتها من حدوث أي عجز ، ولأن الحكم العثماني وجد في المكوس المفروضة على التجارة الخارجية مورداً مهماً ، فأهمل الزراعة إلى حد ما . ومنها التداخل بين رجال الأوجاقات والمماليك والتجار والعلماء والأفندية ؛ ذلك التداخل الذي ارتبط بتوسع نسبي لرجال الإدارة المركزية والمحلية الذين كانوا يتعيشون من تحصيل الخراج و"الفايظ" والبراني والكشوفية والعوائد والفرد والضيافة والحقوق والطُلْبَة والمكوس . ومع أن عدد فئة رجال الإدارة بلغ حوالي ٣٠٠٠٠ شخص ، فإنهم كانوا يمتصون ، ليس فقط كل الفائض ، بل كانوا يأكلون الأصل نفسه بشتى أشكال الاحتيال والتهديد والاختلاس ، الأمر الذي ترك تأثيراته السيئة على الريف والزراعة ، وأفقر الأقاليم ومواردها المادية والبشرية . وبالإجمال أدى ذلك لإنهاك قوى الإنتاج الزراعي ممثلة في الفلاح والأرض ، خاصة في سنوات القحط والكوارث الطبيعية التي كانت تحل على الريف لقلة الفيضان أو زيادته ، أو

بسبب الأوبئة والطواعين التي لم يكن للفلاح فيهما أية حيلة ، ووقف إزاءها عاجزاً وقانعاً(٨٥) .

لقد زاد إهمال الطبقة الحاكمة للزراعة ، وخاصة لشبكات الري ، وزاد تأثير الكوارث الطبيعية من جرّاء إنخفاض منسوب مياه النيل في بعض السنوات وعدم وصول المياه لمساحات واسعة من الأراضي وتحولها إلى شراقي . كذلك تسببت كثرة الحروب وتعاقب الكوارث لعدم تمكين الفلاحين من إحكام السيطرة على الترع والقناطر والجسور ؛ فكانت الأرض تبور تارة بسبب غرقها وتارة تظمأ ، وصارت هناك مناطق واسعة غير صالحة للزراعة . أدى هذا لهبوط القوى الزراعية الإنتاجية هبوطاً عاماً ، خاصة في النصف الثاني من العصر العثماني ، مما زاد الغلاء والقحط والأمراض والأوبئة ، وضاعف من تأثيراتها(٨٦) .

صفوة القول أن الفلاح المصري في العصر العثماني وقع تحت نير مظالم الالتزام واستغلال الملتزمين ورجال الإدارة لسلطانهم في طرق غير مشروعة ، وفرضهم كثير من العوائد ، وتقاعس السلطة المركزية عن ردع تلك الأدوات وتركها في ممارسة تعسفها مع الفلاحين(٨٧) . وقد تركت تلك الأوضاع الفلاح في حالة سيئة عبَّر عنها أبو شادوف(٨٨) وكتب عنها الرحالة(٨٩) كما عبرت عنها الأمثال الشعبية(٩٠) .

بيد أن ذلك الوضع السئ في الريف لم يمنع وجود فئة من شيوخ القرى الذين استطاعوا ، بخدمتهم للسلطة ، الوصول إلى مكانة متميزة ، فاستغلوا نفوذهم ، وشاركوا الأمراء في ظلم الفلاحين(٩١) . وعبَّر أحد معاصري الفترة في أواخر القرن الثامن عشر عن الوضع قائلاً : "وصار لكل أمير حمايات في البر والبحر والسواحل بمصر وبكل البلاد . فكل بلد من البلاد الكبيرة والمدن في حُكم أمير ، والأحوال كلها مختلفة . . (وكان) الفلاحون والعرب مُشاركين في ذلك الأمراء بمصر ؛ كل أمير له أتباع وأصحاب من الفلاحين ، وأصحاب ورُفَقًا كذلك من العرب"(٩٢) .

لقد كانت سياسة إدارة القرية المصرية صورة سيئة للتعسف واستغلال النفوذ ، ولم تنجح إلا في تثبيت رهبة سُلطة الإدارة في نفوس الفلاحين ، ورسَّخت عندهم سمة

الإذعان والخضوع ، وأصبح الفلاح لا يجد في أجهزة الإدارة سوى القوة الغاشمة التي سلبته حقه في الحياة الحرة والمعيشة الكريمة ، ولم يكن لديه القوة على مواجهة هذه الأجهزة . ومن هنا وطد نفسه على الصبر والجلد واحتمال الظلم[٩٣] . انعكس ذلك ثقافياً على الريف ، وسادته ثقافة تقليدية شكلتها الأوضاع الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتنشئة العائلية ، والوعي غير الصحيح ببعض المفاهيم الإسلامية[٩٤] . وقد كانت تلك الأوضاع السيئة تناسب التصوف الذي ساد آنذاك ، وعبر عن ذلك كله في أشكال بسيطة ومحرفة في كثير من الأحيان .

كانت "المقاومة السلبية" صورة من صور مقاومة الفقراء للظلم الواقع عليهم ، حيث لا ملجأ لهم إلا الهروب ؛ سواء كان هروباً في شكل قنوت وخضوع للواقع بمساوئه ، أو كان هروباً فعلياً بالهجرة (التسحب) من المكان الذي يقطن فيه الفرد بين أهله . ولهذا السبب كانت بيوت المتصوفة تزدحم بالفلاحين النازلين فيها في أوقات اشتداد الظلم والمجاعات والاضطرابات السياسية .

لقد شكَّل فقهاء الريف ورجال الطرق الصوفية والدراويش سبباً مُهماً لما حلَّ بالريف . أما فقهاء الريف فكانوا من أبناء القرى الذين تعلموا في كُتَّابها ، أو تلقوا تعليمهم في إحدى الزوايا ، أو ممن لم يستكملوا دراستهم بالأزهر لسبب أو لآخر . لقد ادعى هؤلاء أنهم أصحاب علم ودراية بأمور الدين ، ومارسوا دورهم من خلال خطبهم الأسبوعية في مساجد القرى ، وأحاديثهم الدينية إبان المآتم والموالد . ورغم سطحية فهمهم للدين ، فإنهم ظهروا بسمعة طيبة أمام الفلاحين ، وحظوا بمكانة خاصة عندهم لأنهم حسبوهم أهل علم ومعرفة ، فنظروا إليهم نظرة إعزاز وإكبار[٩٥] . ومع أن فقهاء الريف كانوا في الغالب متصوفة ، إلا أنهم لم يُتقنوا تعاليم الإسلام وآداب التصوف ، حتى ذكر الشعراني أن فقير الريف "قليل العلم كثير النكاح"[٩٦] . أما يوسف الشربيني فذكر أن الواحد من مؤدبي الأطفال "كان إذا وقف يصلي وركع ، وكان هناك من الأطفال من يُضايقونه ، أخرج رأسه من بين رجليه وقال : (شفتك يا ابن القحبة ، رأيتك يا ابن العرص) ، ويشتم الأولاد ، ثم يسجد ويُتم الصلاة"[٩٧] .

أما صغار شيوخ الطرق الصوفية فتغلغل نفوذهم في الريف لأسباب اقتصادية وثقافية ، حيث اضطرتهم الظروف المعيشية للتجول في الريف للفوز بالغنائم والهدايا من الفلاحين . وساعدهم على ذلك تدني مستواهم الثقافي ، وتناسبه مع حالة الجهل والخرافات التي انتشرت في الريف ، وكذلك ارتباط طرقهم بأسماء بعض كبار الأولياء ممن اعتقد الفلاحين فيهم ، مثل : أحمد البدوي ، وأحمد الرفاعي ، وإبراهيم الدسوقي . والنتيجة كثرة زيارات هؤلاء وتجوالهم في الريف ، حيث كانوا ينتقلون من قرية لقرية ، يُقيمون الحضرات ويُعطون العهود والمواثيق لمن يريد الانضمام لطرقهم[٩٨] .

لقد انتشر المتصوفة المتشحين بوشاح الولاية بأرض مصر ، وانتشر أمرهم بين الناس واقتسموا مناطقها ، فاستولى كل ولي على مساحة من الأرض تقبل الزيادة والنقصان ، يتصرف في أهلها ويستغل غلاتها ، فيقيم الولائم في بيوت أصحابها ، ويطالبهم بالإتاوات ليُنظم بها موالد الأولياء[٩٩] . وقد أوضح الشربيني مدى سيطرة تلك الطرق على سكان الريف ، وترك لنا بصمات تدل على أنه إذا كان قد وقع على الفلاح مُكرهاً ظلم الإدارة نتيجة الأعباء التي أصبح يئن منها ، فإنه عن طواعية واختيار أضاف عبء العادات التي كان يتطلبها وقوعه تحت سلطان الطرق الصوفية[١٠٠] . ويُفهم من كلام الشعراني أن زيارات شيوخ الطرق للريف كانت كثيرة ، وأن التكلف كان يصاحب استضافتهم في أي مكان ينزلون فيه ، خاصة عند شيوخ العرب والقرى وفقهاء الريف . بل لقد كان الشعراني أحد الشيوخ الذين ذهبوا إلى الريف واعتقده الكثير من الفلاحين[١٠١] .

أما الدراويش فكانوا يمثلون نوعاً آخر من متصوفة هذا العصر ، حيث يهيم الواحد منهم منفرداً أو مع أفراد قلائل في بعض الحالات ، ويذهبون إلى بلاد الريف وينزلون في ضيافة بعض الناس ، أو يلتقطون أرزاقهم عن طريق التسول والعطايا . وقد زعم هؤلاء الدراويش للفلاحين إطلاعهم على الغيب وقدرتهم على التنبؤ بالمستقبل . ونظراً لسذاجة عقول الفلاحين ، فقد نفذت دعوة هؤلاء الدراويش فيهم ، واعتقدوهم ، بل ووصل الأمر إلى بناء الأضرحة والمقامات لهم على سبيل البركة أحياناً ، وانصياعاً لأوامرهم أحياناً أخرى . وتدخل هذه النوعية الأخيرة من الأولياء ضمن ما يطلق عليهم اسم "الأولياء المؤشرين"[١٠٢] .

ولقد تشابهت فئة العامة/العوام مع فئة الفلاحين في الوضع الزري الذي عاشوا فيه . كان العامة أكبر سكان المدن المصرية عدداً ، وضموا السُوقة والمُعدمين والشُطّار والزُعّار والجعيدية(١٠٣) وبرز بينهم الفقراء والشحاذين ، وعاشوا جميعاً في ضيق شديد ، وكانوا الأكثر تأثراً بارتفاع الأسعار وتردي الأحوال . من هنا كان العامة أكثر الفئات احتجاجاً على سُوء الأحوال وظُلم السلطات(١٠٤) . لكن العوام اختلفوا عن الفلاحين في علاقتهم بالمتصوفة . لقد كانت خيرات بيوت المتصوفة تفيض على العامة إذا ما زادت عن حاجة أهلها ، أو رأوا في أكلها ضرراً . ويذكر الشعراني أنه لم يكن يأخذ أُضحية الولاة والمشايخ العرب وغيرهم من المباشرين وأعوان الولاة ، وإذا حدث وأخذها كان يوزعها على "محاويج الحارة" من العامة . كما أنهم اعتادوا الذهاب إلى موالد الأولياء للاستفادة بما كان يُقَدّم فيها من أطعمة احتوت على اللحوم التي كانت تأتي من الأوقاف المُرصدة على الموالد ، حتى اشتكى الشعراني من اهتمام العامة بحضور موالد المجاذيب بصفة خاصة ، وتمييزهم لها عن موالد أهل البيت لما فيها من طعام كثير(١٠٥) . بل لقد انتهى الأمر ببعض هؤلاء العامة/الحرافيش بالانخراط شكلاً في الخانقاهات والزوايا بحثاً عن الطعام والمأوى والملبس ، في صورة متصوفة أو في صورة أشخاص يقومون بتأدية أعمال السقاية والكناسة والنظافة وغيرها . بالاضافة إلى ذلك استمر بعضهم في القيام بأعمال اللصوصية ، أو الخروج مع الجيوش المُتحاربة لتقديم الخدمات ، في حين ظل بعضهم بدون عمل أو مهنة(١٠٦) . كما انتشرت فيما بينهم ظاهرة الفتوة(١٠٧) تعبيراً عن كل هذا ، حيث اتصف الشخص منهم بالقوة والدهاء والزعامة ، وحاول الظهور بهذه الصفات أمام أهله وعشيرته ، مُستعيناً بتشجيع المتصوفة للفتوة ، حتى لقد حض الشعراني على الفتوة بقوله "لا خير فيمن لا فتوة عنده . . ولو كان على عبادة الثقلين"(١٠٨) . كما أنه في قضائه لحاجات الناس اعتقد أنه يتصف بصفة الفتوة(١٠٩) .

على أن المتصوفة استفادوا من ناحية أخرى بفئة العامة ، ولم تضع صدقاتهم وإحساناتهم عليهم هباء . فعندما كانوا يريدون القيام بإحتجاجات على السلطة الحاكمة ، كان العامة يمثلون ورقة مضمونة ورابحة في أيديهم ، يستطيعون من خلالها أن يُحدثوا الكثير من الضوضاء والإضطراب للسلطة . ولعل في حادثة الشيخ الشرقاوي والشيخ الدردير

للدليل على ذلك ، حيث تجمعت حولهم "الأوباش العامة والزعر والجعيدية" وناصروهم على أعدائهم المماليك(١١٠) .

* * *

أما العلاقة بين المتصوفة والأشراف فحكمتها عوامل خاصة ، لاسيما وأن عدداً من أهل البيت المنتسبين إلى علي بن أبي طالب (ر) قطنوا مصر منذ فترة مبكرة ، وكان هناك ارتباطاً وثيقاً بينهم وبين المتصوفة ، وصل إلى درجة الاندماج في العصر الفاطمي . ولقد استمر هذا الوجود حتى مجيء العثمانيين إلى مصر(١١١) التي قطنها عدداً كبيراً من الأشراف ، وكانت لهم مصادر أرزاقهم الثابتة المعتمدة على الأوقاف التي رُصدت للإنفاق عليهم ، كما كانت لهم مكانتهم الدينية والاجتماعية المحترمة بين المصريين وحكامهم . تظهر هذه المكانة من خلال حديث الشعراني ، حيث حض على ضرورة إحترام الأشراف ، وتقديم زيارة أضرحتهم على زيارة كل ولي ، وعدم الزواج بشريفة منهم ، ولو كان الزواج على سبيل البركة . وفي المقابل حضّ على عدم رد أي شريف تقدم لخطبة ابنة أي متصوف ، حتى ولو كان هذا الشريف فقيراً(١١٢) . وإذا كانت عملية أخذ العهود على المريدين كانت من الأمور الضرورية لدخول المريد إلى طريق التصوف ، فإن الأشراف أُعفوا من ذلك ، بحجة أنه "لا ينبغي لمسلم أن يُدخل بضعة من رسول الله (ﷺ) تحت أمره وتصريفه وخدمته كما يفعل بالمريدين من أحاد الناس ، لأن الله جعل مرتبة الشرفاء أعلى من المتصوفة ، اختصاصاً إلهياً لا بعمل عملوه ولا بخير قدموه ، بل سابق عناية من الله عز وجل"(١١٣) .

ولقد كانت للأشراف نقابة تهتم بأمورهم وتلم شملهم ويرأسها "كبيرهم" ، وأحياناً ما كان يتولاها شيخ السجادة البكرية أو السجادة الوفائية . مثال ذلك ما حدث في سنة ١١٧١هـ/١٧٥٧م من تولية الشيخ محمد أفندي البكري الصديقي لنقابة الأشراف في سنة ١٢٠٧هـ/١٧٩٢م ، مُضافة إلى منصبه كشيخ للسجادة البكرية(١١٤) . وهكذا استمر الكثيرين من الأشراف ضمن المتصوفة مع تمتعهم بمكانة مميزة في المجتمع الصوفي ، وكان هناك نوعًا من الاندماج بين لقبهم كمتصوفة ولقبهم كأشراف ، وهو الاندماج الذي استمر طوال العصر العثماني في مصر(١١٥) .

* * *

أما العربان/العرب فكانوا يمثلون فئة اجتماعية لها وضعها الخاص في المجتمع المصري . لقد بدأ استقرارهم في مصر منذ دخول الإسلام ، واستمر بعد ذلك ، وخاصة في مصر الوسطى والفيوم والوجه البحري . وقد ظلوا يدّعون لأنفسهم وضعاً ممتازاً في المجتمع . وبينما استقرت بعض قبائلهم واتخذت الزراعة حرفة لها وعاونت في إدارة مناطقها ؛ فقد استمرت قبائل أخرى في تجوالها داخل البلاد ، واتخذت من السلب والنهب ومهاجمة الآمنين وترويعهم وسيلة لحياتها[١١٦] . ومع أن "قانون نامة مصر" أقر أهمية العنصر العربي ، وعهد إلى مشايخهم بمهمة الإشراف على زراعة الأرض وجباية الضرائب نيابة عن الحكومة في المساحات الشاسعة التي يسيطرون عليها ، وأنهم كثيراً ما اختُصوا بخفارة البرين الشرقي والغربي للنيل في مناطق كثيرة . . إلا أنهم كانوا مصدر إزعاج للسلطات في أوقات عدم التعاون معها . كما اكتسب أكثرهم سلطات تكاد تكون مطلقة في المناطق التي سيطروا عليها . وقد وضح ذلك في موقف الشيخ همام من السلطة المركزية في القاهرة إبان القرن الثامن عشر[١١٧] .

في الإطار السابق نبعت علاقات المتصوفة مع العربان . لقد تميزت علاقاتهم بنوع من الحساسية ، وارتبط مصطلح العُربان في ذهن المتصوفة بالظلم ، خاصة في أوقات الإضطرابات السياسية وخروج قوافل الحج . ولقد انعكس ذلك في رؤية المتصوفة لهم ، حتى ذكر الشعراني أنه لا يأكل من "أضحية الولاة ومشايخ العرب التي يُرسلونها إلى الزوايا" لأنهم يأخذوها من أهل البلاد "بغير طيبة نفس"[١١٨] . هذا وإن كان ما ذكره الشعراني يُشير في طياته إلى مبدأ إرسال شيوخ العرب بالهدايا للمتصوفة .

ويبدو أن العربان لم يميلوا للحياة الصوفية القُحة ، أو على الأقل كما درجت عليه الأعراف الصوفية ، ولذلك فإن من اتجه منهم إلى طريق التصوف أو اجتمع بشيوخه لم يثبُت على حاله ، وانتقل من شيخ إلى شيخ[١١٩] . وربما كان إقبال بعضهم في بعض الأحيان على المتصوفة يعود لهزيمتهم أمام أعدائهم . والمثال على ذلك عرب بني حبيب . لقد بقي هؤلاء فترة طويلة مصدر إزعاج للسلطات الحاكمة ولأهالي المناطق التي

نزلوا بها ، وكان لجبروتهم شهرة واسعة في القليوبية والشرقية . وعندما أوقع علي بك الكبير بهم ، طلبوا الأمان ورضوا بالحياة الهادئة بعيداً عن الظلم والاعتداء "وترأس عليهم شيخ العرب أحمد بن علي بن سويلم ، ولكن دون الحالة الأولى بكثير ، من غير صولة ولا مُقارشة ولا تعدٍّ ولا خفارة" وبدأت تظهر عندهم صفات جديدة فيها سمات صوفية . لقد أصبح أحمد بن علي بن سويلم "إنساناً حسناً ، وجيهاً مُحتشماً ، مُقتصراً على حاله ، وشأنه قراءة الأوراد والمذاكرة ، ويحب أهل الفضل والصلاح ويتبرك بهم وبدعائهم . . وكان معه أخوه شيخ العرب محمد على مثل حاله ، يزيد عنه الانجماع عن الناس لغير ما يعنيه ويعانيه في خاصة نفسه"(١٢٠) .

بيد أن هذا لم يمنع وجود بعض شيوخ العرب ممن اتصفوا بالخير وحب المتصوفة بحُسن نية وطيب خاطر ، وبعيداً عن عوامل الإجبار . فالشيخ عيسى بن إسماعيل ابن عامر ، أمير عربان بني عونة بالبحيرة ، كان "مُحباً للعلماء والفقراء ، وكان علماء الأزهر يسافرون إليه لالتماس خيراته وإحساناته وتصدقاته ، فيحصل لهم من الرعاية والإنعام ما لا يزيد عليه"(١٢١) . بل إن الشيخ محمد بن أبى بكر المغربي الطرابلسي كان يُشارك شيوخ عرب "أولاد علي" وغيرهم في تجارة الأغنام . وعندما قام بالصلح بينهم وبين جماعة من القافلة المتوجهة إلى طرابلس ، انصاعوا له وأكرموه(١٢٢) .

* * *

هكذا نصل لدراسة العلاقات الاجتماعية بين المتصوفة وأهل الذمة . لقد تكون مجتمع أهل الذمة في مصر في العصر العثماني من الأقباط واليهود ، وكانوا يمثلون جزءاً مهماً من المجتمع(١٢٣) . وإذا كان اليهود قد قاموا بإحداث أزمات كثيرة نتيجة معاملاتهم المالية سيئة السمعة ، وعاشوا في حارات منغلقة على نفسها ، واتصفوا بعلاقاتهم الاجتماعية المحدودة . . فإن الأقباط عاشوا في المجتمع في وضع أكثر مرونة ، وانتشروا في أنحاء مصر ، وكانت أزماتهم أقل ، وأقاموا في بعض الحالات صلات مع فئات المجتمع المصري ، وتعدت المعاملات إلى المجاملات ومُشاركة المسلمين في أفراحهم وأتراحهم(١٢٤) .

تباينت الآراء حول موقف أهل الذمة في مصر آنذاك . فعند البعض أن أهل الذمة تمتعوا بالحماية في نطاق محدد ، وارتبطت معاملتهم الفعلية بالروح التي كانت تحرك المسلمين وحكامهم ، كما أن أوضاعهم لم تكن تسير على وتيرة واحدة ، وإن زادت سوءاً قبيل الاحتلال الفرنسي لمصر[١٢٥] . هذا في حين يرى البعض أن أهل الذمة تمتعوا بالتسامح الديني وعاشوا في سلام وأمن[١٢٦] . ويبدو أن أوضاع أهل الذمة لم تكن تسير على وتيرة واحدة . ففي حين عاشوا في أمن بعض الفترات ، فإنهم عاشوا في اضطراب في فترات أخرى . قد يكون ذلك راجعاً لطبيعة الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية السيئة في المجتمع بشكل عام ، وقد يكون راجعاً لأسباب تتصل بأهل الذمة في سلوكهم الشخصي وفي معاملاتهم المالية السيئة ، وخاصة اليهود[١٢٧] .

لقد مرت بين الكنيسة والإدارة لحظات صفاء قدمت الإدارة فيها للكنيسة المساعدة المرجوة ؛ مثل اعتراف الإدارة بحق البابا "بطرس" رقم ١٠٤ في سلسلة الباباوات "في تطبيق تشريعات الكنيسة القبطية الخاصة بالأحوال الشخصية للأقباط ، أو استعانة الكنيسة في سنة ١١٥١هـ/١٧٣٨م بالإدارة لمواجهة محاولات المُبَشّرين الكاثوليك لكثلكة الأقباط . لكن ذلك كله كان يرتبط باستقرار أمور الإدارة[١٢٨] . كما جاءت فترات ساءت فيها العلاقة بين أهل الذمة والإدارة ، فاضطرت لاتخاذ إجراءات ضدهم . مثال ذلك ما حدث في عهد حسن باشا الخادم ، حيث "قام بتغيير زي اليهود والنصارى بإلباس اليهود الطراطير السود ، وألبس النصارى البرانيط السود ، وكان زي النصارى قبل ذلك العمائم السود ، وزي اليهود العمائم الزرق"[١٢٩] .

وعلى كل كان الشئ الثابت في علاقة المسلمين بأهل الذمة في مصر في العصر العثماني ، محاولة التمييز بين المسلم وغير المسلم من ناحية الملبس ، ربما ليسهُل التعرف على انتماءات أبناء المجتمع ، وفي الوقت نفسه لمحاولة إشعار أهل الذمة بالدونية بالنسبة للمسلم ، وخاصة بحرمان الذمي من الملابس والأحذية الفاخرة . ولقد كان يقابل ذلك محاولات أهل الذمة الدءوبة للتخلص من القيود التي يشعرون إزاءها بالمرارة . ومن هنا كان يأتي رد الفعل بإعادة الشوط من جديد في الفترات القلقة ، أو لابتزاز الأقباط واليهود . ولقد أدى تجاور المساجد والكنائس ، وعمليات التوسعة

والإصلاحات في الكنائس والكُنُس ، وأيضاً عمليات إنشاء الكنائس وظهورها بمظهر فخم . . إلى حدوث بعض الحساسيات بين الطرفين . ومع ذلك يبدو أن موقف الإدارة ساعد على زيادة حدة الأمور بين الطرفين ؛ فهي تارة تغلق الكنيسة ، وتارة تعيد فتحها . وهي في المرة الأولى تسيء إلى مشاعر الأقباط ، وفي المرة الثانية تثير حفيظة المسلمين على كل من الأقباط والإدارة نفسها(١٣٠) .

ومع أن هذه الأمور لا ينبغي تعميمها ، فإن حوادث "الفتن الطائفية" قامت دائماً في ظل الإدارة الضعيفة ، أو المعاناة الاقتصادية المصحوبة بمظالم من الإدارة ، والتي كانت تنعكس آثارها على الرعية بوجه عام ، مسلمين وأهل ذمة . ومن هنا فقد أدى ضعف الإدارة في نهاية القرن الثامن عشر لنتائج خطيرة ؛ من حيث سوء العلاقات بين المسلمين وأهل الذمة ، وإثارة النعرات الطائفية بين الجانبين . بل وانتهت العلاقات إلى أسوأ حالة وصلت إليها طيلة العصر العثماني ، خاصة إبان حملة حسن باشا قبطان على مصر ، وعشية الاحتلال الفرنسي لمصر . من ذلك ما ذكره الجبرتي في أحداث شوال سنة ١٢٠٠هـ/ ١٧٨٥م . ففي يوم الأربعاء ٢٨ شوال "نودي على النصارى واليهود بأن يُغَيِّروا أسماءهم التي على أسماء الأنبياء ؛ كإبراهيم وموسى وعيسى ويوسف واسحاق ، وأن يُحضروا جميع ما عندهم من الجواري والعبيد ويقبضوا أثمانهم لأنفسهم ، ولا يستخدموا المسلمين . فأخرجوا ما عندهم ، وباعوا بعضه ، أو أودعوه عند معارفهم من المسلمين" . وقد تكرر ذلك مرة أخرى في غرة ذي القعدة من السنة نفسها ، وتم بيع الجواري والعبيد التي لدى النصارى(١٣١) وهو ما يدل على أنهم لم يستجيبوا تماماً للأمر السابق وتحايلوا عليه .

بيد أن ما سبق لم يمنع وجود قدر من المشاركة الاجتماعية للأقباط في المجتمع المصري . لقد كانت هناك جيرة بينهم وبين المسلمين في السكن ، في القاهرة والاسكندرية وغيرها من المدن ، وكثر وجود المسلمين في الأحياء القبطية ؛ ولم يقتصر الوجود الإسلامي في الأحياء القبطية على السكن فحسب ، بل امتد إلى الحياة الاقتصادية ، حيث مارس بعض المسلمين أنشطة عديدة داخل تلك الأحياء(١٣٢) . كما شارك الأقباط المسلمون في روح المحافظة التي تميزوا بها في حياتهم الاجتماعية ؛ ومن

ذلك ضرب الحجاب على النساء ، وختان الأطفال ، بل وأخذ بعضهم بتعدد الزوجات والطلاق مثل المسلمين ، وكذلك تميزوا بروح المحافظة في حياتهم الشخصية داخل منازلهم ، كما اشترك الأقباط والمسلمين في الاحتفال ببعض الأعياد مثل شم النسيم(١٣٣) . ومن أوجه عدم بروز مظاهر التفرقة في مجال الحياة الاقتصادية بين المسلمين وأهل الذمة أن حوانيتهم كانت تتجاور ، ووجدت عقود شركات بين التجار والحرفيين من مختلف الأديان والمذاهب والجنسيات . بل لقد اشتركت كل الأطراف في أهم نشاط اقتصادي تميزت به مصر ، وهو الزراعة ؛ سواء في زراعة الأرض ، أو في استئجار الرزق(١٣٤) .

انعكس ما سبق كله على علاقة المتصوفة بأهل الذمة . فمن ناحية ، قامت علاقات بين المتصوفة والأقباط ، حتى أن الشيخ إبراهيم ابن عصيفير (توفي٩٤٢هـ/١٥٣٥م) كان أكثر نومه في الكنيسة . بينما كان الشيخ بركات الخياط "يلبس الشاش المخطط كعمامة النصاري"(١٣٥) . أما المؤرخ أحمد شلبي فكانت له علاقته بالكاتب النصراني "الخواجا يوسف القط" حتى أنه زاره في بيته أثناء مرضه(١٣٦) . بل لقد وجدت بعض الزوايا والمساجد داخل الأحياء القبطية . وذكر النابلسي أنه ذهب ومن معه إلى زيارة الشيخ أبي الحسن الششتري المغربي المدفون في حارة النصارى بمصر (أي القاهرة) "وكان إلى جانبه قبر الشيخ محمد بن شعيب ، من الأولياء الصالحين"(١٣٧) . كما دخل بعض كبار المباشرين الأقباط في معاملات اقتصادية غير واضحة المعالم مع كبار بعض المتصوفة مثل الشيخ زين الدين عبد الرحمن البكري الصديقي(١٣٨) . بل ووافق الشيخ عبد الله الشبراوي للأقباط بالحج إلى بيت المقدس ، رغم معارضة عامة المصريين لذلك واستطاعتهم منعه في النهاية (١٣٩) .

على الجانب الآخر وجد بعض أهل الذمة الذين احترموا المتصوفة بل واعتقدوهم . لقد كان بعض اليهود والأقباط يعتقدون الشيخ عبد الوهاب الشعراني ويتبركون به . بل ويُفهم من خلال كتابات الشعراني أن اليهود والأقباط كانوا يرسلون بالهدايا إلى بيوت المتصوفة(١٤٠) . وفي القرن الثامن عشر كان المعلم إبراهيم الجوهري يرسل عند حلول شهر رمضان إلى العلماء والمتصوفة بالشموع والهدايا والأرز والسكر والكساء(١٤١) . ولقد لفتت

تلك العلاقة انتباه "كلوت بك" فيما بعد ، وأشار إلى مدى تأثر بعض الأقباط واليهود بالاعتقادات السائدة بين المصريين بوجود قدرة عظيمة للأولياء قائلاً "فإن الجهلاء منهم (أي أهل الذمة) يتوسلون بهم كما لو كانوا قد بلغوا درجة الولاية بمزاولة العبادة على الطقوس المسيحية أو العبرية"(١٤٢) .

ويبدو أن بعض المتصوفة استغلوا علاقاتهم مع بعض أهل الذمة لتحقيق أهداف ، منها مناقشتهم في أمر تخفيف الأعباء على الفلاحين وطوائف الحرف ، نظراً للدور الذي شارك به أهل الذمة في الأمور المالية . ومنها النقاش معهم في قضايا جدلية مثل قضايا الزُهْد والتَدَيُّن(١٤٣) . هذا بالاضافة إلى الهدف الأكبر ، وهو إقناع بعضهم بالتحول إلى الإسلام(١٤٤) . ومن هؤلاء الشيخ عبد القادر الدشطوطي الذي كان كثيراً ما ينام عند "شخص نصراني" وانتهى الأمر بتحول هذا النصراني إلى الإسلام(١٤٥) . ومنهم الشيخ أمين الدين إمام جامع الغمري الذي أسلم أحد مباشري الأقباط على يديه(١٤٦) .

كانت الطريقة الخلوتية من الطرق التي جذبت بعض الأقباط إلى الإسلام . ومن أشهر الذين أسلموا من خلالها في القرن الثامن عشر ، الشيخ محمد المهدي (١١٥٥-١٢٣٠هـ/١٧٤٢-١٨١٥م) الذي أصبح شيخاً للأزهر فيما بعد(١٤٧) . بل لقد أسلم خلق كثير من الأقباط على يد الشيخ محمد بن سالم الحفناوي الخلوتي(١٤٨) . والحقيقة أن إشهار بعض أهل الذمة إسلامهم في العصر العثماني بمصر تعتبر من الأمور المتكررة في سجلات المحاكم الشرعية . لم يكن إشهار إسلام أهل الذمة قاصراً على طائفة بعينها دون الأخرى ، بل شملت جميع الطوائف ، حيث كان على الراغب في ذلك إشهار إسلامه أمام القاضي المسلم وشهود المحكمة ، على أساس إعلانه الشهادة المُتعارف عليها "طائعاً مختاراً ، ويتبرأ من كل دين يخالف دين الإسلام" . وقد كثرت تلك الظاهرة خلال القرنين السابع والثامن عشر الميلاديين(١٤٩) .

بيد أن ما سبق لا يعني عدم وجود تناقضات وخلافات بين الجانبين . لقد كان العصر عصراً دينياً بمعنى الكلمة ، لاسيما في القرن الثامن عشر ، بحيث ساد "التعصب" بسبب اختلاف الديانة . وإذا كان المتصوفة قد وصفوا غير المتصوفة بأنهم غير متدينين

وجاحدين ، فما بالنا بغير المسلمين من أهل الذمة؟! . ويكفي هنا القول بأن موقف الشعراني من أهل الذمة كان يقوم أساساً على أنهم من "الكفار" ومن "مرضى القلوب" و"المنافقين"[١٥٠] . أما النابلسي ففي أثناء زيارته لأضرحة الأولياء المدفونين بحارة النصارى ، قرن كلامه عنهم بقوله "فوجدنا مكانه (أي ضريح الشيخ أبي الحسن الششتري) في حارة النصارى ، بين أهل الكفر ومخازنهم وخمورهم وحاناتهم"[١٥١] . وعلى كل فقد ارتبط الأمر بتطورات عديدة ، لا يتسع المجال هنا لتناولها ، مع أنها تستحق الاهتمام[١٥٢] .

ولم يخل الأمر أيضاً من حدوث نزاعات بين المؤسسات الصوفية والمؤسسات المسيحية حول أحقية كل منها بوقف معين . ففي سنة ١٠٦١هـ/١٦٥١م حدث نزاع بين أوقاف كنائس ماري جرجس والعذراء بقصر الشمع بمصر القديمة كطرف ، ووقف زاوية الشيخ إبراهيم النعماني كطرف آخر ، حول أحقية كل منهما في بعض العقارات . وقد حُكم في النهاية بأحقية الطرف الأول في الأوقاف[١٥٣] . كما أن تحويل إحدى الرزق بأسيوط من الوقف على دير أبو ساويرس إلى الوقف على إحدى الزوايا لم يتم بسهولة ، ولم يكن ليستمر مع محاولات الأقباط إستعادة ما سلب منهم[١٥٤] .



هكذا كانت المكانة الاجتماعية للمتصوفة في المجتمع المصري في العصر العثماني . ولقد اتضح لنا أنه رغم كون القاهرة كانت بمثابة معقلاً للتصوف والمتصوفة ، فإن بقية مدن وقرى مصر انجرفت في تيار التصوف ، ولكن بدرجات متفاوتة . وإذا كانت القاهرة قد شهدت بروز زعامات صوفية شهيرة ، فإن الريف قد أفرخ في الأساس معظم تلك الزعامات ؛ أمثال الشعراني والدشطوطي والمنصوري والبلبيسي والشربيني والشنواني والأسيوطي والديروطي والشرقاوي ، وذلك كنتيجة طبيعية لتلك الهجرة المستمرة من الريف إلى المدينة .

لقد تأثر التكوين الاجتماعي للمتصوفة بالتكوين الطبقي للمجتمع المصري ، ولعبت الثروة والأصل الاجتماعي والوظيفة الصوفية دوراً أساسياً في ذلك . ومثلما تكوّن المجتمع

من طبقتين وسطى ودنيا (بعد استبعاد الهيئة الحاكمة التي احتلت الطبقة العليا) . . فقد تكون المجتمع الصوفي أيضاً من طبقتين عُليا ودُنيا ، مع مُلاحظة أن الطبقة العليا من المتصوفة كانت تُعادل الطبقة الوسطى في السلم الاجتماعي آنذاك ، فكأنها كانت تمثل أيضاً الشريحة العليا من الطبقة الوسطى . وفي حين شملت الطبقة الدنيا كل الفقراء (من الفلاحين وأرباب الحرف وصغار التجار والحرافيش ونزلاء الزوايا) . . فإن الطبقة العليا اشتملت على شيوخ السجاجيد والطرق والمؤسسات الصوفية وخُدمة الأضرحة وكثير من الأشراف وعلماء الأزهر ، وكذلك بعض شيوخ طوائف الحرف من الأثرياء . ولقد كانت العلاقات الاجتماعية المتكافئة في المجتمع الصوفي تقوم بين من ينتمون إلى طبقة واحدة ويشتركون في عوامل واحدة : كالغنى والعلم والنسب الرفيع ، في مقابل الفقر والجهل والنسب الوضيع . ومن هنا ساهم المتصوفة في تكريس الواقع الطبقي في العصر العثماني بما أوجدوه من تنظيمات ، وما مارسوه من نظم معيشية .

وعلى الرغم من الانفصال بين الهيئة الحاكمة العثمانية/المملوكة وبين المجتمع المصري بشكل عام ، فإن ذلك الانفصال لم ينطبق تماماً على المتصوفة كجزء من المجتمع المصري ، خاصة أبناء الطبقة العليا منهم ، حيث قامت بين الطرفين علاقات اجتماعية تمثلت في الزيارات والمجاملات والهِبات وإجراء الأرزاق ورصد الأوقاف كشكل من أشكال الصلات الاجتماعية ، بل وتعدت ذلك إلى بعض المصاهرات . وقد سيطر الجانب المصلحي المنفعي على هذه العلاقات في معظم أدوارها .

وكما كان الحال بالنسبة لفئات الطبقة الدنيا في المجتمع المصري بوجه عام ، عاش معظم المتصوفة المنتمين لهذه الطبقة أيضاً في ضنك وفقر كبيرين بالمقارنة لما عاش فيه إخوانهم من أبناء الطبقة العليا من المتصوفة (الوسطى بالمقياس العام) ولم تشفع لهم انتماءاتهم الصوفية في شيء . وبإستثناء سكان البيوت الصوفية ، كانت أحوال الفلاحين والعامة وأرباب الحرف أمثلة صارخة .

أما العلاقة بين المتصوفة وأهل الذمة فكانت انعكاساً للعلاقة بين أهل الذمة والمجتمع المصري بشكل عام ، وتأثرت تلك العلاقة بالدين والتصوف . وإذا كانت هناك

نقاطاً كثيرة للخلاف فيما بينهم ، فقد كانت هناك أيضاً بعض نقاط الاتفاق أو التعاون . وقد استغل المتصوفة ذلك في جذب بعض أهل الذمة إلى الإسلام خاصة الأقباط الذين تميزوا في علاقتهم مع المتصوفة عن اليهود .

هوامش الفصل الخامس

(١) محمد فهمي لهيطة : تاريخ مصر الاقتصادي في العصور الحديثة ، ص١٩-٢١ . السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٣٢ . عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثمانى ، ص٢٨٠-٣٠٦ . جلال يحيى : مصر الحديثة ، ص١٨٤-١٨٦ .

(٢) محمد أنيس ، السيد رجب حراز : التطور السياسي للمجتمع المصري الحديث ، ص٣٩ ، ٤١ .
Afaf Lutfi; the Political and Economic Functions, pp. 130-132.

(٣) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٢٢ ، ٢٣ . كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج٢ ، ص٥١٨ .

(٣) بالإضافة إلى ماسبق ذكره في الفصل السابق عن ثراء البيت البكري ، انظر : أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٣٧ . Paton.A.A; History of the Egyptian Revolution from the Period of the Mamlukes to the Death of Mohamed Ali, Vol 1, London, 1870, pp. 77, 78.

(٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٨٢ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري ، ص٨٣ ، ٨٨ .

(٦) عبد الغنى النابلسى : الحقيقة والمجاز ، ص٢٥٨ . وعلى سبيل المثال راجع رحلته مع الشيخ زين العابدين البكري في يوم السبت الموافق السادس والعشرون من جمادى الأول عام ١١٠٥هـ .

(٧) جومار : وصف مدينة القاهرة وقلعة الجبل ، مقدمة الترجمة ، ص٤٥ . وللمزيد عن الدار القديمة للبكرية في بركة الفيل ، راجع : النابلسى : الحقيقة والمجاز ، ص٢٥٩ ، ٢٦١ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ . أندريه ريمون : فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية ، ص١٨٢ .

(٨) من تلك الكتب "نفحة الريحانة ورشح طلاء الحانة" لمحمد الأمين الشامى ، و"عمدة التحقيق في بشاير آل الصديق" لإبراهيم العبيدى المصري المالكى مفتى البحيرة . النابلسى : الحقيقة والمجاز ، ص٢٦٣ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٧٣ ، ٧٤ .

(٩) أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٤١ .

(١٠) عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٣٤٥ .

(١١) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٢٧٠ ، ٢٧١ .

(١٢) الشعراني : لطائف المنن ، ص٢٥٨ .

(١٣) أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية ، س٦٣١ ، ص١٠٠ ، م١٥٣ ، ٦ربيع الأول ١١٢١هـ . النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٦٤ .

(١٤) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٤٩ . أندريه ريمون : فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية ، ص٢٧٥- ٢٧٨ ، ٢٧٩ . صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، ص٦٤ .

Gran; Islamic Roots, pp. 24, 25.

(١٥) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٥٤ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٣١ .

(١٦) على سبيل المثال بلغت تركة الشيخ شرف الدين الشعراني ٢٤٠٠٠٠ نصف . وبلغت تركة شيخ المولوية ٣٢٠١١٦ نصف . وراجع عن هذه الأوقاف التي تمتع بها الأحفاد بعد موت أجدادهم : أرشيف وزارة الأوقاف : وقف محمد الهمشري السكري ، م ٢٥٦ ، ٨ شعبان ١٢٠٥هـ .

(١٧) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٨٤ .

(١٨) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف محمد جاويش ، رقم١٥٤٠ ، غرة رمضان ١٠٦٠هـ . وقف اسكندر باشا ، رقم٩١٨ ، ١٥ جمادى أول ٩٦٥هـ . وقف الشيخ إبراهيم الخلوتي ، رقم ٤٣٢ ، ٩٤٨هـ .

(١٩) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف جمال الدين يوسف ، رقم٣١٤٥ ، ٨ ربيع الثاني١١٨١هـ . وقف حسن أغا بن عبد الله ، رقم١٨٥ ، ٢٥ رجب ١١٩هـ . وقف حسن كاشف ابن عبد الله ، رقم١٧٩ ، ١٠ جمادى الثاني ١٢٠٨هـ (مع مراعاة أن الوثيقتين لشخص واحد أيام كان أغا ثم بعد أن صار كاشفاً) . وقف الشريف عبد الله جلبي ، رقم١٨٤ ، ٦ محرم ١١٩٤هـ . وقف محمد الهمشري السكري ، رقم٢٥٦٠ ، ٨ شعبان ١٢٠٥هـ (مع ملاحظة أن معظم هذه الأوقاف كان بشكل غير مباشر ؛ أي ينص فيه الواقف على أن الوقف على نفسه وذريته فإذا انقرضوا كان ذلك عائداً على أحد الأضرحة) .

(٢٠) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص١٦٨ .

(٢١) أحمد شلبى عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٤٢٢ .

(22) Afaf Lutif; the Political and Economic Functions, p.130 132.

(٢٣) عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي ، ص٢٩٩ ، ٣٠٠ .

(٢٤) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص,٢٧ عبد الرحمن زكى : خطط القاهرة في أيام الجبرتي ، ص٤٨٢ .

(٢٥) أرشيف الشهر العقاري : محكمة الباب العالي ، س١١٣ ، ص٢٨ ، م١١٣ ، ٤ ذي الحجة ١٠٤٠هـ .

(٢٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٧٨ .

(٢٧) الأبدال : جمع بدل ، وهي إحدى المراتب في الترتيب الطبقي للأولياء عند المتصوفة . والأبدال لا يعرفهم عامة الناس ، ويشاركون بمالهم من اقتدار له أثره في حفظ نظام الكون . وللأبدال مظاهر أربعة : الصمت والجوع والسهر والعزلة ، وهم لا ينقصون ولا يزيدون ، وترتيبهم كترتيب السموات السبع . ولهم تسمية أخرى في مصر وهى النجباء . حسن الشرقاوي : معجم ألفاظ الصوفية ، ص٢٢ ، ٣٢ .

(٢٨) الأولياء : الولي في الأصل الصوفي من يتولى الله سبحانه أمره فلا يكله لحظة إلى نفسه . ثم تطور معنى الولى تبعاً لتطور التصوف ، فأصبح عند المتكلمين من يكون آتياً بالاعتقاد الصحيح المبني على الدليل ، ويكون آتياً بالأعمال الصالحة على وفق ما أتت به الشريعة . وفي العصر العثمانى أصبح الولى في رأي غالبية المريدين هو العارف بالله من أهل الحق . أما عامة الناس فرأوا أن الولى هو الشخص القريب من الله والمستجاب الدعاء ، وهو إنسان غير عادي ، وواسطة وشفيع يلجأ إليه

الناس في الملمات والكوارث ، وهو على قدر كبير من العلم والمعرفة ، حتى ولو ظهر لهم عكس ذلك . ولا تقف كرامة الولي في حياته ، بل تمتد بعد مماته . مصطفي عبد الرازق : التصوف ، ص٨٤ . عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلح الصوفية ، ص٢٦٨ . حسن الشرقاوي : الحكومة الباطنية ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ط٢ ، ١٩٨٢ ، ص١٤٥ .

(٢٩) السالك : هو الذي مشى على المقام بحاله لا بعلمه وتصوره . والسالكون أربعة أقسام : سالك مجرد ، ومجذوب مجرد ، وسالك متدارك بالجذبة ، ومجذوب متدارك بالسلوك . عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلحات الصوفية ، ص١٢٧ . حسن الشرقاوي : معجم ألفاظ الصوفية ، ص١٧١ .

(٣٠) ذكر الشعراني في موضوع آخر "صار الفلاح يكمل خراجه بقمحه وفوله وشعيره وثوره الذي يحرث عليه ، وبقرته الذي يشرب لبنها . وإن فضل عليه شئ بعد ذلك أدخلوه الحبس ، وربما حبسوا امرأته وأولاده ، وربما زوّج الكاشف أو الأمير ابنة الفلاح لمن شاء بغير إذن امرأته وأولاده ليأخذ مهرها ويغلق به الخراج ، وربما كان ذلك الخراج على العاطل الذي في البلد (والذي) لم يزرعه أحد ، وربما كان خراج الأرض الشراقي التي لم يصعد عليها الماء" . الشعراني : البحر المورود ، ص٩١ ، ١١١ . وأورد بوركهات مثلاً مفيداً . والمثل وإن كان يعود لشتاء سنة ١٨١٣/١٨١٤م حيث من المفروض أن محمد علي نظم الضرائب لصالح الفلاح ، ووفر له الأمن وغيره مما لم يتوفر له من قبل ، وبالتالي أصبح الفلاح في حالة أفضل من العصر السابق . . رغم ذلك ذكر بوركهات أن مجموعة من ٢٦ فلاحاً استأجروا قطعة أرض تبلغ ١٧ فداناً منها ١٤ فدان خصصت للذرة ، وثلاثة للبطيخ ، فكان دخل الفدان بعد خصم جميع المصروفات ١٢ قرشاً للفدان . وهذا المثال يوضح مدى الفقر الذي عاش فيه الفلاح . فكيف بمثل هذا الفائض يستطيع الفلاح أن ينفق على أسرة كاملة . مع مراعاة أن دخل الفلاح في العصر العثماني كان أقل من دخله سنة ١٨١٣/١٨١٤م . وقد عبرت الأمثال في هذا العصر عن ذلك الوضع ، فكان هناك المثل القائل "ديار مصر خيرها لغيرها" . جون لويس بوركهارت : العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية في عهد محمد علي ، ترجمة : أحمد شعلان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة الألف كتاب الثاني ، عدد ٧٣ ، القاهرة ، ١٩٨٩ ، ص٨٥ ، ١٣٩ ، ١٤٣ .

(٣١) الشعراني : تنبيه المغترين ، ص١٦٨ .

(٣٢) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٦ ، ١٥ .

(٣٣) محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربي ، ص١٤٩ . محمد أنيس ، السيد رجب حراز : التطور السياسي للمجتمع المصري الحديث ، ص٣٣ ، ٣٨ . جلال يحيى : مصر الحديثة ، ص١٨٠ ، ١٨١ . عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني ، ص٢٨٠-٢٨٥ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٦ ، ١٧ .

Herbin; Cenquestes des France en Egypt, p. 95.

(٣٤) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٣١٦، الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٨٨، المحبي : خلاصة الأثر ، ج٤ ، ص١٤٤ .

(٣٥) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٢٨ ، ٢٩ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص١٠٨ .

(٣٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٧٨ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص١٣٠ ، ١٣ .

(٣٧) حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٧٧ .

(٣٨) أحمد الرشيدي : حسن الصفا والابتهاج ، ص١٧٠ ، ١٧٣ .

(٣٩) عبد الغنى النابلسى : الحقيقة والمجاز ، ص٢٢٩ ، ٢٥٧ .

(٤٠) أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية ، س٦٣١ ، ص١٠٢ ، م١٦١ ، ١١٢١هـ .

(٤١) قام بعض جنود الأوجاقات بمساعدة نظار الأوقاف في "استخلاص المال ، ولتحريض أرباب الوظائف على سداد وظائفهم ، وملازمتهم ومنع العوام والأطفال وأرباب الحرف النوم بالجامع والاستقرار به في غير أوقات رف الصلوات والعبادات" . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف اسكندر باشا ، م٩١٨ ، ١٥ جمادى أول ٩٦٥هـ .

(٤٢) أحمد شلبى عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٣٢٨ ، ٣٢٩ . وأشار شلبى لضخامة حجم الاحتفال بقوله "وشرب في ذلك اليوم خمس قناطير من السكر المعاد وخمسة وعشرون رطلاً من البن ، وفرقت ألف وأربعمائة محرمة ومنديل ، وكان عقد لم ير مثله في زماننا" .

(٤٣) جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٢ ، ص١٩ . عراقي يوسف : الوجود العثمانى المملوكي في مصر ، ص٤٢٢ .

(٤٤) محمد أنيس ، السيد رجب حراز : التطور السياسي للمجتمع المصري الحديث ، ص٣٤ . جلال يحيى : مصر الحديثة ، ص١٨٣ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٢١ ، ٢٢ .

(٤٥) جلال يحيى : مصر الحديثة ، ص١٨٢ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٩ .

(٤٦) عبد العزيز الشناوي : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، ج٣ ، ص١٤٧٧ .

(٤٧) أحمد الرشيدى : حسن الصفا والابتهاج ، ص١٥٥ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٧٤ ، ١٨٣ ، ٢٠١ ، ٢١٠ ، ٢١٢ .

(٤٨) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٥٢-٧٠ ، ٢١٨ .

(٤٩) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢٢ ، ٢٣ .

(٥٠) أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية ، س٦١٦ ، مادة ٦٦٣ ، ص٢٧ ، ٤ ربيع الأول ١٠٤٦هـ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٧٧ .

(٥١) صلاح عيسى : منهج الجبرتي في رؤية الظواهر التاريخية ، ص١٤٨ ، ١٤٩ .

Afaf Lutfi; a Socio-Economic Sketch of the Ulama, p. 317.

(٥٢) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٢٨ ، ٣٢ .
(٥٣) أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٣٧ .
(٥٤) عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثمانى ، ص٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠- ٢٩٣ . محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج١ ، ص١٠٢ .
(٥٥) الشعراني : البحر المورود ، ص٩٢ ، ٩٣ . صلاح عيسى : منهج الجبرتي ، ص١٤٨ .
(٥٦) جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٢ ، ص١٥٦ .
(٥٧) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١١٦ ، ١١٧ .
(٥٨) أحمد الرشيدي : حسن الصفا والابتهاج ، ص١٥٩ ، ١٦٠ .
(٥٩) أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٣٨ .
(٦٠) الشعراني : البحر المورود ، ص٩٢ ، ٩٣ . صلاح عيسى : منهج الجبرتي ، ص١٤٨ .
(٦١) راجع في ذلك ما سبق وذكرناه عن الموالد ، وما سنذكره لاحقاً في هذا الفصل .
(٦٢) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢٧٥ .
(٦٣) أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص ١٣٨ .
(٦٤) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٣٢ .
(*) لم يستطع الباحثون تحديد عدد سكان مصر في العصر العثماني ، لأسباب منها غياب إحصاءات سكانية ، وعدم ثبات عدد السكان بسبب الأوبئة ، بالإضافة إلى ظاهرة الترحال ، خاصة عند العربان والفلاحين . بيد أن الاتجاه السائد هو التأكيد على نقص أعداد السكان في أواخر العصر العثماني . فبينما ذكر إيفانوف أن سكان مصر بلغ حوالي ٥,٤ مليون نسمة بين أعوام ١٥٢٠ و١٥٣٥م . . ذكر علماء الاحتلال الفرنسي أن سكان مصر بلغ ٥,٢ مليون نسمة أواخر القرن الثامن عشر . . بينما ذكر كلوت بك وجلال يحي أن هذا العدد كان ثلاثة ملايين . مع مراعاة أن الأول أشار إلى تعداد أوائل القرن الثامن عشر ، بينما عمم الثاني الرأي على العصر العثماني كله . شابرويل : وصف مصر ، المجلد الأول ، ص ١٨ ، ١٩ . فولني : ثلاثة أعوام في مصر وبر الشام ، ج١ ، ص١٢٧ . كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج١ ، ص٣٧٧ . جلال يحي : مصر الحديثة ، ص١٧٩ ، هامش ص٢٦٢ .
Herbin; Cenquestes des France en Egypt, p. 86
(٦٥) أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٣٤ ، ١٣٥ . أندريه ريمون : العواصم العربية ، ترجمة : قاسم طوير ، دار المجد ، المملكة العربية السعودية ، د .ت .ط ، ص٢٦-٢٨ .
(٦٦) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٣٤ ، ١٣٥ . أندريه ريمون : العواصم العربية ، ص٢٦-٢٨ .
(٦٧) أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٣٥ . أندريه ريمون : العواصم العربية ، ص٢٦-٢٨ . صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، ص٣١ .
Gran; Islamic Roots, p. 35.

(٦٨) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٤٠ ، ٤١ .
(٦٩) حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٧٢ .
(٧٠) ليلى عبد اللطيف : دراسات في تاريخ مصر ومؤرخي مصر والشام ، ص٥٧ .
(٧١) صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، ص٦٣ ، ٦٤ .
(٧٢) السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٣٨ ، ٤٩ ، ٥٠ . أندريه ريمون : فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية ، ص٢٧٥ .
(٧٣) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٣٨ ، ٣٩ . صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، ص٣١ ، ٦٣ ، ٦٤ . على أن الأمر لم يخل من وجود استثناءات ، حيث كانت بعض الطوائف تضم أناساً من المسلمين وغير المسلمين كما كانت هناك طائفة البغايا وغيرها مما لا يمكن أن تكون قد ارتبطت بولي معين .
(٧٤) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٣٩ .
(٧٥) السيد رجب حراز : المدخل ، ص٤٩ . جب بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٢ ، ص١٢٤ .
(٧٦) السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٧٧ . عبد العزيز الشناوي : دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي المصري ، ج٢ ، ص٦٧١ ، ٦٧٢ . ولنا أن نلاحظ أن تلك الصفات كانت نسبية في بعض الأحيان ، لأن المفروض شئ والواقع شئ آخر قد يختلف عنه .
(٧٧) أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٤٠ ، ٦٤١ .
(٧٨) طاهر عبد الحكيم : الشخصية الوطنية ، ص١١١ . صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، ص٢٩ .
(٧٩) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢٤٢ .
(٨٠) صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، ص٢٠ .
(٨١) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص١٣١ .
(٨٢) دائرة المعارف الإسلامية : المجلد التاسع ، مادة البيومية ، ج٦٦ ، ص٧٦ .
(٨٣) أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة ، ج٢ ، ص٦٣٦ .
(٨٤) صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، ص٣١ . السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٣٩ .
(٨٥) محمد شفيق غربال : مصر عند مفترق الطرق ، ص٥٠ ، ٥١ . ليلى عبد اللطيف : الإدارة في مصر في العصر العثمانى ، ص٤٢٢ ، ٤٢٣ . المجتمع المصري ، ص٤٢ ، ٤٦ . دراسات في تاريخ ومؤرخى مصر والشام ، ص١٦ . جب بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٨٢-٨٤ .
(٨٦) على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج١ ، ص١٤٦ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري ، ص٤٦ ، ٤٨ .
(٨٧) عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثمانى ،

ص٥٢ ، ٦٨ ، ٧٢ ، ٧٨ وغيرها . عراقي يوسف : الوجود العثمانى المملوكي في مصر ، ص٢٦٤ .

(٨٨) يوسف بن محمد بن عبد الجواد الشربيني : هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف ، المطبعة الشرفية ، القاهرة ، ١٣٢٢هـ ، ص٥٠ وغيرها . طاهر أبو فاشا : هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص٧٤ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٨ ، ٨٩ .

(٨٩) فولني : ثلاثة أعوام ، ص١٢٤ ، ١٢٧ . Herbin; Cenquestes des France, p. 86.

(٩٠) من ذلك "الزلابية محرمة على الكلاب" للدلالة على تمتع الطبقة العليا فقط بالمسرات . و"اللي تجمعه النملة في سنة تأكله الفارة في ليلة" و"إيش تبالي السما بعياط الكلاب" و"تموت الحداية وعينها في الخطف" للكناية عن انتزاع الجنود الأتراك لما يمتلكه الفلاحون وأصحاب المحلات . و"الجمل في شئ والجمال في شئ" و"حكم القوي على الضعيف" و"ديار مصر خيرها لغيرها" و"فرحنا بالنيل ، جا النيل غرقنا" و"لو يكون الفلاح من ذهب لكان يبضه من خشب" و"يجي زمان يترحموا على فرعون" و"يا والى لا تجور الولاية لا تدوم" و"يلطم وجهي ويقول ليش هذا يبكي" . بوركهارت : العادات والتقاليد المصرية ، ص٣٨ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٦٤ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٨٥ ، ١٤٥ ، ١٦٣ ، ٢٠٣ ، ٢٠٦ .

(٩١) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٤٧ .

(٩٢) خليل بن أحمد الرجبي : تاريخ في شأن الوزير محمد علي ، ورقة ٧ .

(٩٣) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص١٧٠ ، ٢٧١, لوتسكي : مرجع سابق ، ص١٨, السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٣٥ ، ٣٦ .

(٩٤) كمال المنوفي : الثقافة السياسية للفلاحين المصريين ، دار ابن خلدون ، بيروت، ١٩٨٠ ، ص١٤ ، ١٥ ، ٧٩-٩٦ .

(٩٥) المرجع السابق ، ص١٣٩ .

(٩٦) عبد الوهاب الشعراني : البحر المورود ، ص١٦٩ .

(٩٧) يوسف الشربيني : هز القحوف في شرح قصيد أبي شادوف ، ص٥١ .

(٩٨) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٢٣٨ ، ٢٤٣ .

(٩٩) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص١٠٨ ، ١٠٩ .

(١٠٠) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٧٨ .

(١٠١) الشعراني : لطائف المنن ، ص١٩٥ ، ١٩٦ ، ٣١٢ .

(١٠٢) محمد الجوهري : علم الفلكلور ، ج٢ ، ص٥٨ ، ٦٠ . كمال المنوفي : الثقافة السياسية للفلاحين المصريين ، ص١٣٩ . وقد اشتهر هذا النوع في قرى الصعيد بوجه خاص .

(١٠٣) الشطار : هم اللصوص الذين يمتازون بالقوة الجسدية والعقلية . والزعار : أرباب السجون وممن جاءوا من ضواحي المدن والأرياف عندما دُهيَ أهله بكثرة المظالم والمغارم . أما الجعيدية فهم السفلة . محمد رجب النجار : حكايات الشطار والعيارين ، ص٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٤ ، ٢١٤ ، ٢١٥ .

(١٠٤) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٤٨ ، ٤٩ .
(١٠٥) الشعراني : لطائف المنن ، ص٢٣٦-٢٣٨ .
(١٠٦) محمد رجب النجار : مرجع سابق ، ص٢٢٣ .
(١٠٧) اختلفت معانى الفتوة في اللغة العربية ، في الجاهلية أو في الاسلام ، وتطور معناها باختلاف ظروف المجتمع الواحد ، واستحسنت الصوفية كلمة الفتوة وما تدل عليه من معاني النبل والسماحة ، وأدخلتها في معجم كلماتها . وقد تنوعت الفتوة ، فمنها ما هي فتوة عسكرية ، ومنها فتوة الكرم ، ومنها فتوة الحماية . ومع أن المتصوفة رأوا الفتوة باعتبارها إيثار الخلق على النفس بالدنيا والآخرة ، بل وقرنها الشعراني بأخلاق المتصوفة الأوائل وأخلاق الرسول (ص) والصحابة والتابعين والعلماء العاملين . . فإن الفتوة في العصر العثماني ارتبطت كثيراً بالعامة في حوادث استعمال القوة والسرقات والمصارعات والاحتجاجات . أحمد أمين : الصعلكة والفتوة في الاسلام ، دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٨٦ ، ص٩ ، ١٠ وغيرها . عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلحات الصوفية ، ص٢٠٤ .
(١٠٨) الشعراني : تنبيه المغترين ، ص١٣٥ ، ١٣٦ .
(١٠٩) عبد الحفيظ قرنى : عبد الوهاب الشعراني ، ص١٤٢ .
(١١٠) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٣٨٨ ، ٣٨٩ .
(١١١) عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي ، ص٣٠٣ ، ٣٠٤ .
(١١٢) الشعراني : لطائف المنن ، ص١٦١ ، ١٦٢ ، ٣٣٨ . البحر المورود : ص١٣٦ . على أن هذا لا يعنى عدم تعرض الأشراف للعنت والقسوة أحياناً . والمثال على ذلك ما حدث في (٨ محرم ١١٢٤هـ) "حيث تشاجر رجل شريف مع مملوك من المماليك فضربه المملوك وقتله . وعندما حاول الأشراف أن ينتقموا لمقتل الشريف ، تصدى لهم المماليك وعاقبوهم ، حتى وصفوهم باليهود "وصارت الأشراف تقلع شاشاتها الخُضر وتلبس الشاشات البيض من شدة ما حصل لهم من الحقارة . ومكثت الأشراف نحو الجمعة لن تقدر تظهر . ثم رأي أكابر الدولة بأن ينفوا طائفة من أكابرهم ، فتشفعت فيهم العلماء وأرباب السجاجيد ، فعفوا عنهم ، وراح الشريف المقتول بين عمودين بارد" . أحمد شلبى عبد الغنى : أوضح الإشارات ، ص٢٥٧ ، ٢٥٨ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٦٦ ، ٧٦ .
(١١٣) الشعراني : البحر المورود : ص٣٨ ، ٤٩ .
(١١٤) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢٢٨ . ج٢ ، ص٣٧٥ ، ٣٧٦ .
(١١٥) أرشيف دار الوثائق : دفتر رزق أحباسي (بدون عنوان) ، روزنامة ٤٦٣٥ ، ورقة ٢ . حيث ورد في إحدى الرزق الواردة به "رزقة أحباسية . . باسم السيد الشريف أبي العباس بن الشريف محمد بن سيدنا ومولانا القطب الرباني الشيخ كمال الدين الأخميمي" .
(١١٦) أحمد الحتة : تاريخ مصر الاقتصادي في القرن التاسع عشر ، ص٧ . عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثمانى ، ص ٣٠٦ ، ٣٠٧ . ليلى

عبداللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٥٠ . محمد رجب النجار : حكايات الشطار والعيارين ، ص ٢٢٠ . هيلين ريفلين : الاقتصاد والإدارة في مصر ، ص ٤٥ . ومن أشهر قبائل العرب التي استقرت في أماكن محددة قبائل الهوارة بالصعيد ، وبني حبيب بالقليوبية ، وعربان النجمة بالقاهرة . وعلى كل بقيت مشاكل العربان كثيرة مع بعضهم ، وإن كانت أكثر مع المجتمع المصري ، حيث لم يندمجوا في المجتمع اندماجاً كاملاً لعدم التزاوج والاختلاط مع فئات المجتمع الأخرى . وقد عبر الشيخ حسن البدري الحجازي عن قذارة أحياء العرب في القاهرة قائلاً :-

حارات أولاد العرب   سبعاً حوت من الكرب
بــولاً وغائط وكـذا   تــرب غبار سوء أدب
وضجــة وأهلهـــا   مثـل عفاريت الترب

الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٠٦ .

(١١٧) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٤٥ . هيلين ريفلين : الاقتصاد والإدارة في مصر ، ص٤٥ ، ٤٦ . وقد قام بنو حبيب بخفارة البرين الشرقي والغربي للنيل ابتداء من بولاق إلى رشيد ودمياط .

(١١٨) الشعراني : لطائف المنن ، ص٢٣٦ ، ٢٣٧ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج١ ، ص١٤٩ . محمد رجب النجار : حكايات الشطار ، ص٢٢ .

(١١٩) توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص١٢٦ ، ١٢٧ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٦٧ .

(١٢٠) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٤٩ ، ٤٥٤ .

(١٢١) أحمد الرشيدى : حسن الصفا والابتهاج ، ص١٥٩ .

(١٢٢) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢١٨ ، ٢١٩ .

(١٢٣) قدر علماء الاحتلال الفرنسي عدد الأقباط في مصر أواخر القرن الثامن عشر بحوالي ١٠٠٠٠٠ نسمة . وبالطبع فهو تقدير تقريبي . عراقي يوسف : الوجود العثماني المملوكي في مصر ، ص٣٧٤ .

(١٢٤) عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي ، ص٣٠١ ، ٣٠٣ .

(١٢٥) جب بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٤٣٣ . كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج٢ ، ص٢١٠ ، ٤٧٢ . Herbin; Cenquestes des France en Egypt, pp. 129,130.

(١٢٦) ليلى عبد اللطيف : دراسات في تاريخ ومؤرخي مصر والشام ، ص٨٣ . محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج١ ، ص١٥٤ ، ١٥٥ . وقد بالغ الشرقاوي في روح التسامح التي سادت بين الطرفين بشكل لا يتفق مع الواقع والوقائع .

(١٢٧) تمتع بعض أهل الذمة بوضع اقتصادى متميز لاشتراكهم في الأعمال المالية والكتابية ، ومنهم المعلم رزق والمعلم إبراهيم الجوهرى . ومن أهم الوظائف التي شغلوها آنذاك وظيفة المباشر في إدارات الحكومة ولدى المتنفذين والأمراء والأغوات الأتراك ، وكذلك وظائفهم في دار الضرب وإدارة الجمارك وديوانى الجوالي والحسبة ، وإدارة الشئون المالية للأوقاف . وفي بعض الأحيان لجأ بعضهم

لأساليب الغش والخداع لزيادة حصيلة ثرائهم . ومع أن الفساد لم يكن قاصراً عليهم ، وأنهم لم يحتكروا تلك الوظائف وحدهم ، فإن ذلك كان يؤدى إلى كره الرعية لهم ، بل والأمراء أيضاً . ومن الأمثلة على ذلك حادثة مقتل ياسف اليهودى سنة ١١٠٨هـ بسبب تعسفه في جمع الأموال . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٣٥ ، ١٣٤ . محمد عفيفي : الأقباط في العصر العثماني (١٥١٧-١٧٩٨) ، رسالة دكتوراة ، آداب القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٠ ، ١١٢ ، ١١٥ .

(١٢٨) محمد عفيفي : الأقباط في العصر العثماني ، ص٥٩ ، ٦٠ . وقد خصصت محكمة القسمة العربية للنظر في قضايا وعقود أهل الذمة حسب الشريعة الإسلامية . كما تشير وثائق الأحوال الشخصية إلى أن الأقباط واليهود كانوا يلجأون إلى القاضي المسلم (القسام العربي) في كل أحوالهم الشخصية بلا استثناء ، بما يشير إلى أنهم كانوا يمارسون حياتهم الاجتماعية بصورة عادية . سلوى ميلاد : وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص١٦ ، ١٧ ، ١٨-٢٤ .

(١٢٩) على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج١ ، ص١٤٨ .

(١٣٠) محمد عفيفي : الأقباط في العصر العثماني ، ص٣٨ ، ٧١-٧٣ .

(١٣١) الجبرتي : عجائب الأثار ، ج٢ ، ص١٧٣ ، ١٧٥ .

(١٣٢) محمد عفيفي : الأقباط في العصر العثماني ، ص٢٢٨ ، ٢٣٣ .

(١٣٣) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص٦٤ ، ٦٥ .

(١٣٤) أرشيف الشهر العقاري : محكمة باب الشعرية ، ص٦٣١ ، ٢٩٢ ، م٤٩٦ لسنة ١١٢٢هـ . محمد عفيفي : الأقباط في العصر العثماني ، ص١٥٠ ، ١٧٣ . سلوى ميلاد : وثائق أهل الذمة ، ص٢٦-٣٠ .

(١٣٥) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣ ، ١٢٧ .

(١٣٦) أحمد شلبى عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٤٨١ .

(١٣٧) عبد الغنى النابلسى : الحقيقة والمجاز ، ص٢٢٤ .

(١٣٧) أرشيف الشهر العقاري : محكمة الباب العالي ، س٨٥ ، ص١٧ ، س٧٩ ، ٩ ذي الحجة ١٠١٣هـ . محمد عفيفي : الأقباط في العصر العثماني ، ص١٣١ ، ١٣٢ .

(١٣٩) الجبرتي : عجائب ، ج١ ، ص٤٦، محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج١ ، ص١٦٣ .

(١٤٠) الشعراني : لطائف المنن ، ص٢٢٨ ، ٢٢٩ . البحر المورود ، ص١٦ .

(١٤١) محمد عفيفي : الأقباط في العصر العثماني ، ص١٤٠ ، ١٤١ .

(١٤٢) كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج٢ ، ص١٣ .

(١٤٣) إذا كان متصوفة مصر في العصر العثماني قد نادوا بالزهد ، فإن أقرانهم الأقباط حملوا الدعوة نفسها . ويبدو أن الشعراني كان ممن استفادوا بهذا المبدأ القبطي بشكل مباشر وغير مباشر . لقد أشار بإعجاب إلى أنه بلغه "أن من شروط الرهبان أن لا يلتفت أحدهم إلى الدنيا ، ومتى أحب الدنيا

اشتكوه لقيّم الكنيسة وأخرجوه منها خوفاً أن يُتلف البقية ، وإذا كان الكفار يزهدون في الدنيا ما داموا في الكنيسة فأهل العلم والقرآن أولى" . كما أنه أعجب من عدم أخذ الرهبان لمعلوم معين مقابل خدماتهم الدينية في الصلاة مثل فقهاء المسلمين . ومن هنا نميل للرأي القائل بأن الزهد المسيحي أثر في الزهد الصوفي . فإذا كان الأقباط يؤمنون بالزهد فلماذا لا يؤمن المتصوفة به؟ . هكذا نظر المتصوفة إلى الأمر كما نعتقد . الشعراني : البحر المورود ، ص١٥، لطائف المنن ، ص٥٠٤ ، ٥٠٥ . مقداد يالجن : فلسفة الحياة الروحية ، ص٨٣ .

(١٤٤) الشعراني : البحر المورود ، ص١٧٦ . لطائف المنن ، ص٥١٩ . زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، ج٢ ، ص٢٩٩ .

(١٤٥) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٥ . البحر المورود ، ص٣٤ .

(١٤٦) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣١ .

(١٤٧) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٣٣٢ . عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، ج٢ ، ص٥٧ .

(١٤٨) المصدر السابق ، ص٣٨٨ ، ٣٨٩ .

(١٤٩) سلوى ميلاد : وثائق أهل الذمة في العصر العثماني ، ص٤٥ .

(١٥٠) الشعراني : البحر المورود ، ص١٣٧ ، ١٣٨ . لطائف المنن ، ص٥٠٤ ، ٥٠٥ .

(١٥١) النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٤٤ .

(١٥٢) للمزيد انظر بحثنا : مسميات الأوربيين في المصادر التاريخية المصرية بين الوعي بالذات والوعي بالآخر ، من القرن السادس عشر وحتى أوائل القرن التاسع عشر ، دراسة في كتاب : فقهاء وفقراء ، مرجع سابق ، ص٣٢٩-٣٩٧ .

(١٥٣) أرشيف الشهر العقاري : محكمة مصر القديمة ، س١٠١ ، ص٣٦٧ ، م٩٢٩ ، ٢٠ صفر ١٠٦١هـ . نقلاً عن : محمد عفيفي : الأوقاف ودورها في الحياة الاقتصادية في مصر ، ص٦٢ .

(١٥٤) أرشيف دار الوثائق : دفتر أسيوط أحباسي ، روزنامة ٤٦١٩ ، ورقة ٣٦ .

الفصل السادس

المتصوفة ومظاهر الحياة الاجتماعية

عرضنا فيما سبق لوضع المتصوفة في المجتمع المصري في العصر العثماني ، كما عرضنا لعلاقاتهم الاجتماعية ، واتضح أنهم توزعوا على مختلف الفئات والطبقات ، فكانوا جزءاً مهماً من نسيج المجتمع . واستكمالاً لذلك سنحاول في هذا الفصل دراسة أثرهم في الفترة نفسها على الحياة الاجتماعية ومظاهرها ، بما احتوته من ظاهرات وعادات وتقاليد مختلفة ، وذلك بهدف بيان حجم وفعالية مشاركة المتصوفة فيها ، وما إذا كانت تلك المشاركة قد عادت على المجتمع المصري بالنفع ، أم أنها جلبت عليه مزيداً من الخسائر والتدهور .

كانت ظاهرة الاستكانة والتسليم المطلق بالقضاء والقدر من أهم ما اتصف به المجتمع المصري في العصر العثماني . وبناء على ذلك ، لا تكاد تخلو كتابات أي مؤرخ أو رحالة معاصر للعصر ، من العرض لهذه الظاهرة في تناوله لتاريخ مصر . فما هو دور المتصوفة في إيجاد وترسيخ هذه الظاهرة؟ .

لقد جعل معظم المتصوفة من الزُهْد والتقشف شعاراً لهم في كل كتاباتهم وممارساتهم الظاهرية أمام المجتمع ، وفي نصائحهم لأتباعهم من المريدين . ومن أبرز من حملوا هذه الدعوة عبد الوهاب الشعراني ، وعلي الخوَّاص ، وأمين الدين ، وعبد الحليم ابن مصلح ، وعلي النبتيتي ، وعلي البحيري ، ومحمد بن عنان ، ومحمد المُنَيِّر ، ومصطفى العزيزي وغيرهم ، حتى إن شيخاً كالشعراني كرر ، وبدرجة مثيرة ، حديثه عن الزُهْد وعدم الاهتمام بأمور الدنيا ، وذكر مُفاخراً أن من أخلاق المتصوفة "عدم اهتمامهم بأمر الرزق ، وانشراح صدورهم إذا لم يكن عند أحدهم دينار ولا درهم"(١) . بل ووصل به الحد إلى إعجابه بمتصوف كان "يستحي أن ينش الذباب عن وجهه ، لقوة حيائه من الله أن يراه في طلب حظ نفسه" ، مُوضحاً أن من يذب الذباب عن وجهه ، إنما يطلب النعيم المُعَجَّل له في الدنيا !!(٢)

وبعيداً عن مناقشة مدى مثالية هذه الآراء وعدم اتفاقها مع الواقع الذي عاشه هؤلاء

المتصوفة بالذات ، فإن هذه المبادئ حملت في طياتها الكثير من عوامل الجذب للمجتمع المصري الذي كان يحيا حياة ملؤها الفقر والتقشف رغم أنفه ، فكان من اليسير أن ينجرف المجتمع وراء تلك الأقاويل ، طالما أنها تُعبِّر عن حالته وتحمل أفراده إلى النعيم الأخروي الذي لا حد له . لقد زيَّنوا للناس حياة الفقر والرضا بالرثاثة والقذارة والصبر على كل مكروه ، والإذعان لكل ما ينالهم من الحكام المتجبرين والطغاة الظالمين ، والانصراف عن الدنيا ومتاعها ومشاكلها ، استعداداً للآخرة ، مما جعل التسليم المطلق بالقضاء والقدر ، والقناعة إلى حد الاستكانة ، والاتكالية ، وعدم مقاومة الظلم . . هي السمات الغالبة على المجتمع . ولقد عبَّرت الأمثال آنذاك عن كل تلك الأمور تعبيراً صادقاً ، ومنها "دع الخَلْقَ للخالق ، ولا تعترض على شئ" و"الله يرزُق الواقف والقاعِد" و"العبد فى التفكير والرب فى التدبير" و"المكتوب ما منوش مهروب" و"اللي انكتب ع الجبين لازم تشوفه العين" و"اللي من نصيبك لابد يصيبك" و"الحذر ما يمنع القدر" و"تجري جري الوحوش ، غير رزقك ما تحوش" و"اللي ما يقْسَم صعب"[٣] .

لقد انتشرت هذه الظاهرة في الريف المصري بعد أن أدى ضعف وقلة حيلة الفلاحين حيال توالي الأوبئة والطواعين ، وحيال الظلم الواقع عليهم ، إلى الزُهْد في الحياة الدنيا ، ولم يعد موقفهم من أجهزة الإدارة ، مهما بلغ ظلمها لهم ، يتعد اغتيابها وتركها إلى الله العادل المُنتقم[٤] . ومن هنا بالغ الفلاح في الإيمان بالقضاء والقدر دون وعي بالأسباب ، كما وقر في ذهنه أن حياته من الولادة إلى اللحد لابد جارية على النحو الذي قدَّرته العناية الإلهية دون تدخل من البشر ، ودائماً ما نسب الفلاح إلى القدر الخير والشر ، والعدل الظلم ، وتوزيع الأرزاق ، والسعادة والشقاء ، والصحة والمرض ، والتوفيق والخذلان وغير ذلك من أمور حياته[٥] التي لها أيضاً أسبابها الموجودة في الواقع . لقد رسَّخ المتصوفة تلك القدرية في الريف ، وأكدوا للفلاح أنه لا سبيل أمامه للخروج عن هذه الدائرة ، وأنه لابد من الصبر عليها حتى ينال ما كُتب له ، وعدم الصبر يعني الكفر والخروج عن دائرة الدين ، وكرروا له القول "إن صبرتم نلتم وأمر الله نافذ ، وإن ما صبرتم كفرتم وأمر الله نافذ"[٦] .

انعكست تلك السياسة القدرية على موقف المصريين من الاحتلال العثماني منذ

البداية ، وعلى مظالم السلطان العثمانية حتى النهاية . فمنذ البداية نظر المتصوفة للعثمانيين على أنهم ابتلاء من الله للمصريين لبُعدهم عن الصراط المستقيم ، بل لقد فسروا ، بتلك النظرة ، هزيمة المماليك ونزولهم مُكرهين عن حكم مصر . وقد ساعدت تلك النظرة القدرية على عدم قيام ثورات حقيقية شاملة وجذرية للانتفاض على الأوضاع السيئة أو محاولة تغييرها . وبالطبع كان ذلك مما يُرضي الدولة العثمانية ، ويجعلها تشجع ذلك النوع من التصوف . ومن ذلك قول الشعراني "إن من صفات المتصوفة كثرة العفو والصفح عن كل ما آذاهم ، بضرب ، أو بأخذ مال ، أو وقوع في عرض ، أو نحو ذلك" . وقوله بأنه "مما منّ الله به عليّ : كثرة أمري للمريدين بأن يصبروا ويتحملوا الأذى عن كل من آذاهم حسب الطاقة ، وألا يُقابلوا أحداً بسوء . ثم إذا بلغوا إلى حد لا يتحملونه ، انتقمت لهم بإذن الله ممن آذاهم بسياسة ولطف" . وقوله "ومما منّ الله به عليّ عدم تدبري مع الله تعالى إذا نزل بي بلاء"(٧) . وقد أورد متصوف آخر هذه المعاني بقوله :-

اعلم بأن شدّة البلاء	للأنبياء ثم الأولياء
وهي علامة الولاية بلا	شك كما عنى النبى نقلا
وأدب المريد عن البلوى	ترك التوجع وترك الشكوى
وإن يصبر على المُصاب	يُوفّ أجره بلا حساب
ومن يكُن بعين من يهواه	طاب له البلاء واستحلاه
ولو تزايد ولو توالى	فهو بعين ربه تعالى
والله بالبلوى وأنواع المحن	لمُدَّعي عبيده قد امتحن
فهي على قوم تكون غضبا	كما لأقوام تكون أدبا
وإنها نور عيون العارفين	وظلمةٌ على قلوب الجاهلين(٨)

* * *

أما الاعتقاد في الكرامات فكانت من الظاهرات الأخرى التي انتشرت انتشاراً واسعاً في المجتمع المصري في العصر العثماني ، وكان للمتصوفة الدور الرئيسي في إيجادها وبقائها وانتشارها . والواقع إن هناك أسباباً عديدة لانتشار الكرامات آنذاك ، منها ما يعود إلى تراث التصوف وتاريخه في عصور سابقة ، ومنها ما يعود للمُستجدات التي حدثت في

النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية أثناء الوجود العثماني بمصر . وأياً كانت تلك الأسباب ، فإن نتائجها كانت لصالح انتشار الكرامات في المجتمع على أيدي المتصوفة[٩] .

فمع بداية القرن السادس عشر الميلادي أقرت المصادر والكتابات الصوفية حقيقة الكرامة الصوفية باعتبارها حقيقة لا نزاع فيها ، ولم تضع قيوداً أو حدوداً لمدى مصداقية القائل بها أو المنسوبة إليه ، كما أوردت الكثير من الأمثلة الدالة على حقيقة حلها لمشاكل الناس . ومع زيادة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية للمصريين تحت الحكم العثماني ، زادت قوة شيوخ المتصوفة وكراماتهم ، حتى بدا أن السلطة في مصر قد انتقلت إليهم ، على اعتبارهم وحدهم هم المدافعين والحامين للمصريين[١٠] .

لقد آمن المتصوفة بالكرامات وحضوا المصريين على الإيمان بها . وها هو الشعراني يذكر أن العهود قد أُخذت عليهم أن لا يُمكّنوا أحداً من المتصوفة بالإصغاء إلى من يحطوا على أحد من الأولياء أياً كان ، أو على كراماتهم ومناقبهم . بل ووصل الأمر إلى إدراج من يفعل هذا مع من يحط على فضائل أبي بكر وعمر من "الروافض"!![١١] . ومن هنا تعددت أنواع الكرامات التي آمنوا بها وحضوا المصريين على الاقتناع بها . ومن تلك الكرامات : إحياء الموتى وكلامهم!! ، وانقلاب الأعيان!! ، وانزواء الأرض!! ، وكلام الحيوان والنبات والجماد!! ، وإبراء العلل ، وطاعة الحيوان ، وطي الزمان ونشره!! ، وإجابة الدعاء ، والعلم بالغيب!! ، والصبر على عدم الطعام والشراب لأمد طويل ، والتصريف ، والقدرة على رؤية الأماكن البعيدة من وراء حجاب ، والتطور بأشكال مختلفة ، ورؤية الله في صورة إنسان أثناء النوم!! ، والقدرة على إطالة العمر بطرد ملك الموت!! ، والتصرف في الفعل الإلهي "كُن"!! ، وإرشاد الخلق ونُصحهم بعد الموت من داخل القبر!! ، وغير ذلك[١٢] .

وفي هذا الإطار حفلت مصر طوال العصر العثماني بعدد كبير للغاية من الشيوخ/ الأولياء ممن انتشر الحديث عن كراماتهم بين الناس ، بل وتعدى الأمر الأولياء الأحياء إلى الإيمان بكرامات الأولياء المتوفين . ومن أشهر هؤلاء المشايخ في القرن السادس عشر الميلادي : أحمد البدوي ، وإبراهيم الدسوقي ، والسيدة نفيسة ، وشرف الدين ، وعبد الله

المنوفي ، ومحمد بن عز المجذوب ، ومحمد بن أبي الحمائل ، ومحمد الشناوي ، وشهاب النشيلي ، وأبي الفضل الأحمدي ، ونور الدين الشوني ، وعلي الشوني ، وشعبان المجذوب ، وفرج المصري[١٣] .

أما القرن السابع عشر الميلادي فشهد هو الآخر عدداً كبيراً من الشيوخ أصحاب الكرامات من أمثال الشيخ إبراهيم النبتيتي ، والشيخ سقر بن عمر النيفاوي ، والشيخ هلال المصري "الذي شاع عنه أنه يحمل مفاتيح كنوز أرض مصر ، التي هي عبارة عن الأقوات والزروع والثمار والزهر والفواكه والمياه والطير وحيوان البحر والمعدن الظاهر والباطن" والشيخ نور الدين بن العظمة[١٤] والشيخ أبي العلي ، والشيخ محمد الحوياتي ، الذي ساد الاعتقاد بأن الدواب المريضة يؤخذ لها من تُرابه ويوضع عليها ، فتبرأ من مرضها في الحال"[١٥] . وهناك الشيخ محمد العليمي الفيومي ، الذي أدى ظهوره في القاهرة إلى اعتقاد الكثيرين فيه[١٦] . كما زاد انتشار الاعتقاد في كرامات الشيخ إبراهيم الدسوقي ، والشيخ أحمد البدوي ، والشيخ عبد القادر الجيلاني ، والشيخ أحمد الرفاعي في هذا القرن ، بسبب ترويج الشيخ محمد البلقيني لها ، لاسيما كرامات الشيخ إبراهيم الدسوقي[١٧] . بل إن النابلسي ذكر أن "المدرسة الفخرية/جامع البنات" انتشرت عنها كرامة تزويج البنات العوانس ، حيث تذهب إليها ، في يوم الجمعة ، البنت التي لم يتيسر لها الزواج "فإذا كان الناس في السجدة الأولى من الركعة الأولى من صلاة الجمعة ، تمر بين الصفين وتذهب ، فيتيسر لها الزواج"!![١٨] .

ومن الشيوخ أصحاب الكرامات في القرن الثامن عشر الميلادي : الشيخ محمد القليني الأزهري "الذي كان له كرامات مشهورة ومآثر مذكورة ، منها أنه كان ينفق من الغيب" . والشيخ أحمد بن محمد السحيمي ، الذي كانت تؤثر عنه كرامات اعتنى أصحابه بجمعها ، واشتهر بينهم أنه كان يعرف "الإسم الأعظم" . والشيخ علي البيومي الذي كان من كراماته "أنه يُتَوِّب العُصاة من قُطَّاع الطرق ، ويردهم عن حالهم ، فيصيرون مريدين له " . والشيخ محمود الكردي الخلوتي ، الذي ذكر الجبرتي أن "مناقبه كثيرة لا تُحصر ، وكان كثير المرائي لرسول الله صلى الله عليه وسلم . قلَّ ما تمر به ليلة إلا ويراه فيها ، وكثيراً ما يرى رب العزة في المنام"!! . ومنهم الشيخ التكروري الذي ادعى أنه نبيٌّ

مُنزل!! . والشيخ صادومة ، المُشعوذ الذي اشتهر عنه أنه كان "ذا باع طويل في الروحانيات وتحريك الجمادات والسيميات ، ويُكلم الجن ويخاطبها مُشافهة ، ويُظهرهم للعيان"[١٩] .

مما سبق يتضح استمرار زيادة الاعتقاد في كرامات الأولياء في مصر طوال العصر العثماني بقرونه الثلاثة . بل لقد وصل الأمر إلى الاعتقاد في الحيوانات . ولقد ذكر الجبرتي أنه في سنة ١١٧٣هـ/١٧٥٩م "أقبل الناس على عنزة وأتوا إليها بالنذور والهدايا ، وأتوا إلى صاحبها بالقناطير من اللوز والفستق ، وعملت النساء للعنز القلائد الذهب والأطواق والحُلي ونحو ذلك ، وافتتنوا بها ، وشاع خبرها في بيوت الأمراء وأكابر النساء ، وأرسلن على قدر مقامهن من النذور والهدايا ، وذهبن لزيارتها ومُشاهدتها ، وازدحمن عليها"[٢٠] . ومن المُثير أن ينضم بعض علماء الأزهر لهؤلاء ، ومنهم الشيخ حسن الكفراوي الذي "كان له بالشيخ صادومة التئام وعشرة ومحبة أكيدة واعتقاد عظيم ، ويخبر عنه أنه من الأولياء وأرباب الأحوال والمُكاشفات ، بل ويقول أنه هو الفرد الجامع ، ونوَّه بشأنه عند الأمراء . . وأبرزه في قالب الولاية ، وجعل شعوذته وسيمياه من قبيل الخوارق والكرامات"[٢١] .

وصل الاعتقاد في الأولياء وكراماتهم لدرجة خطيرة في القرن الثامن عشر ، وهو ما تناسب مع زيادة الاعتقاد في التصوف ، وجو الخرافات والأوهام الذي ساد في ذلك العصر ، حتى حدث في ٢٤ من ذي الحجة ١١٤٧هـ أن "أُشيع في الناس بمصر أن القيامة قائمة يوم الجمعة سادس عشرين الحجة ، وفشا هذا الكلام في الناس قاطبة ، حتى في القرى والأرياف ، وودَّع الناس بعضهم بعضاً . وعندما مرَّ يوم الجمعة دون قيام القيامة ، انتقلوا يقولون : فُلان العَالِم قال إن سيدي أحمد البدوي والدسوقي والشافعي تشفعوا في ذلك ، وقَبِل الله شفاعتهم ، فيقول الآخر : اللهم انفعنا بهم"!![٢٢] .

لقد أثارت تلك الكرامات الصوفية انتباه الرحالة والكُتّاب الأجانب في مصر ، لما لها من وجود اجتماعي وديني وفكري في المجتمع . ولقد ذكر "شابرويل" القادم من بيئة أوربية ثورية وعقلانية "أنه ليس ثمة شعب لم يخلط بمعتقداته ومُمارساته الدينية صوراً من صور الامتثال المُضحك ، مثل الشعب المصري . فهم يقومون بعبادة أمور يمجها

العقل ، مثل الأولياء والأضرحة ، حيث يعتقد المصريون أن الله قد كلّف أولياء بخدمتهم ، وهيأهم للأمر بطريقة شاملة أصبحوا معها لا يُبالون بكل ما هو أرضي ، بل إنهم جميعاً قد فقدوا الشعور بأحاسيسهم الدنيوية"(٢٣) .

ومع ذلك فمن المفيد أن نذكر أن الحالة في مصر طوال القرون الثلاثة لم تكن راكدة ، ولم يكن هناك استسلاماً تاماً لتلك الكرامات . لقد كان هناك بعض المُنكرين لها لدرجة شغلت اهتمام رجل كالشعراني في القرن السادس عشر ، فحاول أن يقف في وجههم ، بالترهيب وبالترغيب ، ضارباً الأمثلة بسوء عاقبة من اعترض على الكرامات ، من أمثال الشيخ بدر الدين السروي ، والشيخ شمس الدين بن كتيلة المحلي(٢٤) . ولعل في حادثة ظهور الواعظ التركي بجامع المؤيد في القرن الثامن عشر لدليل على ما نقول ، حيث حط على ما يفعله أهل مصر بأضرحة الأولياء ، من إيقاد الشموع والقناديل على قبورهم ، وتقبيل أعتابهم وغير ذلك من الأمور التي وصفها بالكفر . ورغم كون الواعظ تركياً ، فإن تجمع الناس حوله بالجامع وخارجه ، وانقسامهم حول آرائه ، مما يعكس وجود رأي مُعارض للكرامات بين المصريين ، حيث وقف إلى جانبه بعض العامة وأيّده العسكر برعونة وقسوة أحدثت نوعاً من الفتن(٢٥) .

لقد أُثيرت الخلافات بين المُتعصبين للأولياء وكراماتهم ، وبين المُعارضين لها طوال القرون الثلاثة ، وظهرت الكتابات المعبرة عن ذلك ، ومنها "طبقات الشرنوبي" لأحمد الشرنوبي (توفي ٩٩٤هـ/١٥٨٥م) و"الفتوحات الربانية في مناقب السادة الخضيرية" لمراد بن يوسف الأزهري (توفي ١٠٣٠هـ/١٦٢٠م) و"إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن" لعبد الرءوف المناوي (توفي ١٠٣١هـ/١٦٢١م) و"الماء الزُلال في إثبات كرامات الأولياء في الحياة وبعد الانتقال" لأحمد الجوهري (توفي ١١٨٢هـ/ ١٧٦٨م) و"كنز السعادات في الكرامات بعد الممات" لعبد الرحمن الأجهوري (توفي ١١٩٧هـ/ ١٧٨٢م) و"السهم القوي في نحر كل من يُنكر كرامات الأولياء" لأحمد السجاعي (توفي ١١٩٧هـ/١٧٨٢م) . وبالطبع لو كان المصريون جميعهم قد آمنوا وسلموا بكرامات الأولياء ، لما احتاج الأمر إلى تأليف مثل هذه الكتب والرسائل ، والتي يلمس الباحث في عناوين بعضها الرغبة في التحدي والهجوم(٢٦) .

ويبدو أنه قد وجدت في ذلك العصر بعض الازدواجية في موقف فريق الرافضين للكرامات . وها هو الشيخ حسن الحجازي يُنكر على الشيخ العُليمي ولايته وكراماته في سنة ١١١٠هـ/١٦٩٨م ، حيث كتب في حادثة العليمي :-

جاء دجال بمصر ... وادعى ما يدعيه
هرع الناس إليه ... من وضيع ووجيه
وعليه قد كبوا ... يرتجون الخير فيه
وله يُدلي صريع ... ليرى ما يعتريه
فيرى فيه انعكاساً ... خاب من يسعى إليه
جاءه أهل نفاق ... وقفوا مما يليه

وكتب في موقف آخر :-

ليتنا لم نعش إلى أن رأينا ... كل ذي جنة لدى الناس قطبا
علماهم به يلوذون بل قد ... اتخذوه من دون رب العرش ربا
إذ نسوا الله قائلين فلان ... عن جميع الأنام يفرج كربا
وإذا مات يجعلوه مزاراً ... وله يهرعون عجماً وعربا
وبعضهم قبل الضريح وبعـ ... ـض عتب الباب قبلوه وتربا

لكن الحجازي عاد في سنة ١١٢٣هـ/١٧١١م ليؤيد الكرامات ويُنكر على الواعظ التركي فعلته ورفضه لها ، وكتب في ذلك :-

مصر قد حل بها واعظ ... عن منهج صدق قد أعرض
أبدى جهلاً فيها قولاً ... منه الحُبلى حالاً تجهض
فأساء الظن بسادات ... أحكام الدين بهم تنهض
إذ قال لنا من أين لكم ... ختم بالخير له يفرض
وكرامات لهم انقطعت ... بالموت زيارتهم تُرفض
وتُهد جميع قبابهم ... ومُرتبهم كُلا ينقض(٢٧)

ويبدو أن تلك الازدواجية تعود في جزء منها إلى اتباع الشيخ حسن الحجازي للسلطة

الحاكمة ، واختلاف موقف السلطة من العليمي والواعظ التركي . ومن ثم فقد عبر عن ذات الموقفين الذين اتخذتهما السلطة من الرجلين واتفق معها فيهما . كما أن تلك الازدواجية تعود لوجود نوع من الاعتراف المبدئي بالكرامات ، وبالتالي فالاعتراضات لا تكون إلا على التجاوزات والمُبالغات الزاعقة لبعض الشيوخ ، بل إن الجبرتي نفسه اعتقد في بعض الكرامات ، رغم عدم موافقته على "البدع" والمُبالغات التي حدثت في القرن الثامن عشر الميلادي[٢٨] .

* * *

هكذا نصل لدراسة ظاهرة أخرى من ظواهر الحياة الاجتماعية التي انتشرت في المجتمع المصري ، والتي لعب المتصوفة دوراً أساسياً في إيجادها واستمرارها وازدهارها ، ونقصد بها ظاهرة الموالد ، حيث حفلت مصر بعدد كبير للغاية من الموالد الصوفية أو ذات الصبغة الصوفية ، والتي كانت تُقام تكريماً لأهل البيت ، أو لأقطاب المتصوفة في مصر ، أو لزعماء الطرق ، أو لشيوخ المدن والقرى الأقل أهمية ، وكذلك للدراويش والمجاذيب .

على أية حال فمن أهم موالد أهل البيت في مصر آنذاك : المولد النبوي ، ومولد الحسين ، ومولد السيدة زينب ، ومولد السيدة فاطمة ، ومولد السيدة نفيسة ، ومولد السيدة سكينة ، ومولد السيدة عائشة ، ومولد زين العابدين ، ومولد الإمام الشافعي ، ومولد جعفر الصادق[٢٩] وغيرها من الموالد الخاصة بشيوخ التصوف . ومن الجدير ذكره أن بعض تلك الموالد ظهر في العصر العثماني ، مثل مولد الحسين الذي ذكر الجبرتي عنه "وكان السبب في ذلك والأصل فيه أن هذا المولد ابتدعه السيد بدوي بن فتيح مُباشر وقف المشهد ؛ فكان قد اعتراه الحب الإفرنجي ، فنذر على نفسه هذا المولد إن شفاه الله تعالى . فحلت له بعض إفاقة ، فابتدأ به ، وأوقد في المسجد والقبة قناديل وبعض شموع بالليل ، ورتب فقهاء يقرءون القرآن بالنهار مُدارسة ، وآخرين بالمسجد يقرءون بالليل دلائل الخيرات للجزولي"[٣٠] . وقد ازدهر هذا المولد حينما استولى الشيخ أبو الأنوار الوفائي على وظيفة المشهد الحسيني "حيث كان يتنقل أيام المولد الحسيني بخدمه وحريمه إلى البيت الذي بناه لنفسه هناك ، وتقدم إلى حُكّام الشرطة بأمر الناس والمناداة على أهل الأسواق

والحوانيت بالسهر بالليل ووقود السرج والقناديل خمس عشرة ليلة المولد ، وكان في السابق ليلة واحدة"[٣١] . وعلى وجه الإجمال زاد حجم المولد الحسيني ، وامتدت فترته ، وكثر اهتمام الناس به لما أولاه الشيخ أبو الأنوار له من اهتمام .

أما موالد "الأقطاب البارزين" الذين يعودون في نسبهم -كما ذُكر- إلى أهل البيت أيضاً ، فتمثلت في موالد أحمد البدوي في طنطا ، وإبراهيم الدسوقي في دسوق ، وأحمد الرفاعي في القاهرة[٣٢] . هذا مع مراعاة ما كان يحظى به مولد أحمد البدوي من أهمية خاصة ، حتى إن الموالد التي كانت تُقام له لم تكن مقصورة على مدينة طنطا ، بل تعدتها إلى القاهرة وبعض القرى الصغيرة ، مثل برمبال[٣٣] .

ومن الموالد التي ارتبطت بأرباب السجاجيد مولد الميعاد ، ومولد محرم ، ومولد شعبان (وكان يحتفل به البيت الوفائي) ومولد البكرية الخاص بالبيت البكري ، ومولد عبد القادر الدشطوطي الذي كان البيت البكري يقوم عليه منذ أوائل العصر العثماني[٣٤] . ومن الملاحظ أن تلك الموالد نشأت إبان العصر العثماني بمصر ، وتميزت بالإقبال الشديد عليها من المصريين ، وكبر حجم المبالغ التي تنفق عليها .

ومن الموالد ما كان مرتبطاً بزعماء الطرق الصوفية مثل مولد الشعراني ، ومولد الشيخ علي البيومي ، ومولد دمرداش المحمدي[٣٥] . ومرة أخرى فقد ظهرت تلك الموالد أيضاً في العصر العثماني .

أما موالد الشيوخ أصحاب الزوايا فكانت كثيرة ، ومنها مولد زاوية الخضر والأربعين ، ومولد زاوية العادلي ، ومولد زاوية الشيخ يوسف ، ومولد زاوية الدردير ، ومولد زاوية محمد الخلوتي ، ومولد زاوية كمال الدين ، ومولد زاوية المنير ، ومولد زاوية أحمد الخضيري ، ومولد زاوية السيدة عائشة اليونسية ، ومولد زاوية الشيخ عبد الله ، ومولد زاوية القاصد ، ومولد زاوية الشيخ عبد الرحمن البكتمري ، ومولد زاوية الشيخ سعود المجذوب[٣٦] .

ومن الموالد الأخرى التي وجدت آنذاك مولد ذي النون المصري ، ومولد الإمام الليث بن سعد ، ومولد عمر بن الفارض ، ومولد المرسي أبو العباس ، ومولد عبد الله المغاوري ، ومولد علي البكري ، ومولد داءود العزب ، ومولد عبد السلام القليني ، ومولد

عبد الله البلتاجي ، ومولد أبو السعود أبو العشائر ، ومولد عبد الله الجيوشي[٣٧] . هذا بالإضافة إلى تلك الموالد الكثيرة التي كانت تُقام في المدن والأقاليم الأخرى وقراها ، وهي كثيرة ، وإن تميزت بصغر حجمها وعدم انتشار صيتها وشهرتها ، بالمقارنة مع موالد شيوخ الطرق والزوايا والسجاجيد ، ويرجع ذلك إلى أنها عادة ما كانت تقتصر على سكان المدينة أو القرية والقرى المجاورة ؛ مثل بعض الموالد في مدينة المنصورة أو مدينة الاسكندرية ، أو ما كان يقام في الكثير من قرى الريف ، وموالد أولياء البدو وأولياء النوبة[٣٨] .

كانت بعض تلك الموالد ترصد لإقامتها مبالغ كبيرة للصرف على مراسمها وشعائرها ، وعلى الاحتفالات المختلفة . لقد تعددت أشكال الرصد ؛ فمنها ما كان في صورة مبالغ نقدية ، ومنها ما كان في صورة حبوب أو ذبائح . من ذلك أن الأمير أحمد كتخدا خصَّص في سنة ١١٢١هـ/١٧٠٩م مبلغ ثلاثة آلاف نصف فضة وعشرين أردباً من القمح من جُملة عوائد أوقافه للصرف في مولد الدمرداش المحمدي[٣٩] بينما رصد شهاب الدين أحمد الحموي - باش السادة العدول بالقسمة العسكرية - ١٢٠٠ نصف للصرف على ثمانية موالد[٤٠] . هذا في حين رصد الأمير رضوان أغا "واحد وستين ديناراً محبوب ، ومن الفضة الأنصاف ستة آلاف نصف وسبعمائة نصف وعشرة أنصاف للصرف على مولد وفا الشاذلي ، في ثمن عجل جاموس يُذبح في مطبخ المولد ، وفي أُجرة الطباخ ، وثمن سرج وقود ، وفي ثمن خبز وأرز يُدفع إلى طُلاَّب المولد وقراء يقرأون القرآن العظيم"[٤١] . أما الخواجا الحاج عمر بن محمد بن رجب الفرغلي فرصد مبلغ ٦٠٠ نصف فضة سنوياً في ثمن عجلين جاموس يذبحان سنوياً في مولدي السيد البدوي الصغير والكبير[٤٢] .

ومن الواضح أن عدد الموالد وحجم الاحتفال بها كان في زيادة مطردة طوال العصر العثماني بمصر . ففي خلال ذلك العصر تم استحداث العديد من الموالد ، بل وتضخم حجم الاحتفالات بها في الفترات الأخيرة . ولعل أبرز مثال لذلك هو المولد الحسيني ، الذي كان في السابق ليلة واحدة فأصبح خمس عشرة ليلة ، كما تضخمت احتفالاته بشكل لفت أنظار المعاصرين[٤٣] . ولعل هذه الزيادة تعود لزيادة حجم التصوف في مصر آنذاك واحتوائه لكافة فئات المجتمع وزيادة شيوخه وبيوته ؛ هذا بالإضافة إلى الرواج

الاقتصادي والاجتماعي الترويحي والثقافي والديني الذي كانت تؤديه الموالد[٤٤] . بل ويمكن القول أن امتداد العصر العثماني لمدة ثلاثة قرون قد وطد نفوس وعقول المصريين علي الاحتفال بتلك الموالد بشكل مستمر ، كما وأن بروز السيطرة المملوكية في النصف الثاني من العصر كان مما ساعد على ذلك أيضاً ، حيث تردد عن المماليك كثرة اهتمامهم بالموالد . ولقد قارن ابن إياس بين المولد النبوي الذي أقامه ملك الأمراء خاير بك في سنتي ٩٢٤ و٩٢٥هـ وبين ما كان السلاطين المماليك يقيمونه من قبل ، حتى كتب "وأين الحُسام من المُنجلي بالنسبة لما كان يُعمل في موالد السلاطين الماضية"[٤٥] .

من جهتهم ، قام المتصوفة بتشجيع المصريين علي حضور الموالد . وعلى سبيل المثال ، ذكر الشعراني "فإياك أن تعترض على موالد الأولياء الذي يجتمع فيها الخلايق"[٤٦] "بل إن شخصاً أنكر حضور مولد أحمد البدوي فسُلب الإيمان ، فاستعان بسيدي أحمد ، فقال له : بشرط أن لا تعُد . فقال : نعم . فرد عليه ثوب إيمانه"[٤٧] . وفي القرن الثامن عشر شجعت الوفائيه والبكرية الموالد وزيارة الأضرحة ، خاصة وأن بعض الموالد كانت مرتبطة بهم بشكل أو بآخر[٤٨] .

علي أية حال كان هناك وجوداً اجتماعياً كبيراً للمصريين في الموالد ، تمثل في عدة صور ، واشتركت فيه جميع عناصر وفئات الشعب ، بل وحكامه ، حيث كانت زيارة الأولياء وحضور موالدهم من الأماني والمطالب التي يتعلق بها المصريون تعلقهم بالسفر إلى الحج ، خاصة مولد أحمد البدوي[٤٩] ، ومن ثم كان يحدث فيها الزحام الشديد الذي مات البعض بسببه ، مثلما حدث في مولد أحمد الرفاعي سنة ١١٤٠هـ/١٧٢٧م ، حيث مات في ذلك المولد تحت أرجل الخلق سبعة عشر رجلاً وولداً صغيراً[٥٠] .

كان يحضر هذه الموالد أناس من كافة أنحاء مصر . وعلى سبيل المثال كان مولد أحمد البدوي يحضره الناس من القاهرة ، ومدن الوجهين البحري والقبلي وقراهما قاطبة ، بل ومن خارج مصر . وعن مولد أحمد البدوي في إحدى السنوات ذكر الجبرتي " فهرع غالب أهل البلد بالذهاب إليه ، واكتروا الحمير بأغلى الأجرة ، لأن ذلك صار عند أهل الإقليم موسماً وعيداً لا يتخلفون عنه ؛ إما للزيارة أو للتجارة أو للنزاهة والفسوق . ويجتمع

العالم الأكبر أهل الإقليم البحري والقبلي"(٥١) . أما مولد عبد الوهاب المرزوقي فذكر الجبرتي عنه "أنهم ابتدعوا له موسماً وعيداً في كل سنة يدعون إليه الناس من البلاد القبلية والبحرية . . ويجتمع العالم الأكبر من أخلاط الناس ، خواصهم وعوامهم ، وفلاحو الأرياف وأرباب الملاهي والملاعيب"(٥٢) .

من ناحيتهم كان شيوخ المتصوفة على كافة أنواعهم يتوجهون إلى الموالد . ومن ذلك مثلاً ما ذكره الشعراني من حضوره للموالد(٥٣) ، وما ذكره الجبرتي من حضور الشيخ الدردير لمولد أحمد البدوي . بل وفي أثناء حديثه عن مولد عبد الوهاب المرزوقي العفيفي ذكر الجبرتي "وكان يجتمع الفقهاء والعلماء وينصبون له خياماً أيضاً ، وتقتدي بهم الأكابر من الأمراء والتجار والعامة من غير إنكار ، بل ويعتقدون أن ذلك قُربة وعبادة" . أما رجال الإدارة المحلية من العسكر وسرادرتهم ، فكانوا يقومون بالاشتراك في بعض الموالد ، سواء للتبرك ، أو لجمع الضرائب ، أو للقيام بدور تنظيمي فيها فيما يتصل بتنظيم المواكب والاحتفالات ، خاصة في أوقات الزحام والتكدس . مثال ذلك حضور رضوان بك مولد أحمد البدوي في سنة ١٢٠٣هـ/١٧٨٨م ، وحضور كاشفي الغربية والمنوفية للمولد نفسه في سنة ١٢٠٠هـ/١٧٨٥م(٥٤) .

والحقيقة أن أهداف المترددين على الموالد تعددت وتباينت بتعدد أصولهم الاجتماعية ومشاكلهم الحياتية وثقافتهم . لقد كانت الموالد تمثل فرصة لأتباع الطرق الصوفية للالتقاء مع شيوخهم وخلفائهم(٥٥) بل وكانت فرصة للتعارف بين المصريين بشكل عام ، من الوجهين البحري والقبلي . وها هو الجبرتي وقد ذكر في حديثه عن أحمد السماليجي أنه "حضر إلى مصر مع والده مراراً ، وتردد علينا ، واجتمع بنا كثيراً في مواسم الموالد المُعتادة "(٥٦) .

ومن المتصوفة من كان يذهب إلى المولد التماساً للعلاج ، في اعتقاده ، حيث كان النشاط العلاجي يعد من أبرز أهداف الناس من الذهاب إلى الموالد ، حيث التصق عندهم الدور العلاجي لبعض الأولياء في الشفاء من مرض بعينه أو التماس الوقاية من الأمراض . ولقد كانت تتم ممارسة ذلك النشاط بصور مختلفة ، وأحياناً ما كان الولي يتخصص في

شفاء مرض بعينه ، وأحياناً أخرى كان يتخصص في مُعالجة كل الأمراض . وفي بعض الأحيان كانت تستخدم الأشياء الخاصة بالولي أو الضريح في علاج الأمراض المختلفة مثل تراب الضريح ، أو مياه العين الموجودة في نطاق مكان الضريح ، وعلى كل فقد كانت المياه بمثابة باب مستقل في موضوع العلاج الدائر حول أضرحة الأولياء ، حيث ترددت الكثير من القصص والكرامات حول ذلك(٥٧) .

كان بعض الناس يذهبون إلى الموالد أيضاً لختان أولادهم وقص شعورهم بجوار أضرحة الصوفية تيمُناً وبركة ، وطلباً لطول العمر للصبي ، أو لينالوا منهم الصحة لأنفسهم ، أو الخصوبة لزوجاتهم العقيمات ، أو لإبطال مفعول الحسد والسحر المؤذي(٥٨) . وهناك كان الحلاقون يقومون بممارسة دورهم التقليدي في العلاج وتقديم الخدمات الطبية العامة لكل الأمراض ، وفق مبادئ وقواعد الطب الشعبي(٥٩) .

كانت هناك جوانب أخرى ترويحية للموالد ، بل ومن دونها لا يسمى هذا الاحتفال مولداً . كان هذا النوع من الأنشطة الترويحية يرتبط ارتباطاً عضوياً بسائر الأنشطة الأخرى . فكثير من ألوان النشاط الترويحي والفني تساهم في جذب الرواد وتحقق الرواج الاقتصادي ، ولقد كانت الأنشطة الترويحية تحوي قائمة من البنود(٦٠) التي كانت تصل الذروة بخروج التابوت في المولد الحسيني ، والليلة الكبيرة في الموالد الأخرى(٦١) .

ولقد ذكر الشعراني أن "مصالح الموالد والفُرجات أكثر من مفاسدها ، حيث يتم فيها الترويح عن النفوس لإزالة مللها من العبادات والأمور الدنيوية ، كما تتم فيها عمليات البيع والشراء ، وكذلك احتراف الحكويين والمشعوتين والشعراء والمحبظين ، فيُسمعون الناس الكلام المُضحك المُخفف لهموم الدنيا وكربها الحاصل من ارتكاب الديون والتعب في تحصيل نفقات العيال والأولاد"(٦٢) .

بالإضافة إلى ذلك لا يمكن إهمال الجوانب الصوفية/الدينية للموالد . ومع أن رواد الموالد لم يكونوا كلهم يتجشمون الصعاب ليمارسوا بعض الطقوس أو التقاليد الصوفية ، فإن ذلك لا ينفي وجود هذا الجانب الذي تمثل في إقامة حفلات الذكر وحلقات الوعظ والأدعية ، وتلاوة القرآن ، وأداء الصلوات في رحاب ضريح صاحب المولد(٦٣) . وقد كان

هذا الجانب يرتبط بالتطهر المادي ممثلاً في الاغتسال والوضوء ، والتطهر المعنوي ممثلاً في التطهر من أدران الشر ، كما كان هذا الجانب يرتبط بالاعتقاد في الأولياء على أنهم السبيل للتقرب والوصول إلى الله(٦٤) .

على أية حال شهدت الموالد انحرافاً وخروجاً على الكثير من القواعد الأساسية للدين والتصوف ، واعترف بعض المتصوفة بذلك ، وإن قللوا من أهميته . مثال ذلك قول الشعراني "فإياك أن تعترض على موالد الأولياء التي يجتمع فيها الخلائق ويقع فيها ما لا ينبغي من اللعب واللهو والمزمار ، ونحو ذلك مما لم تُجمع العلماء على تحريمه" . وفي موضع آخر ذكر الشعراني "أُخذ علينا العهود ألا نشدد في إزالة مُنكر ، إلا إذا كان مُجمعاً على تحريمه أو يهدم الدنيا والدين . . أما ما لم يُجمع على تحريمه ولا يختل نظام الدين بفعله ، مثلاً كالطبل والمزمار وسماع الغناء والاجتماع في مواضع المتنزهات وموالد المشايخ الذي يجتمع فيها أخلاط من الناس ، فالأمر في ذلك سهلاً . ولم يزل العُصاة والزُناة في نفس البلد يزنون ويشربون الخمر . فالمُصلي يُصلي ، والزاني يزني ، لا خصوصية لهذه الموالد"(٦٥) .

ويكفي أن نذكر ما أورده الجبرتي عن ظاهرة الانحراف الديني والأخلاقي في بعض الموالد . فها هو يقول عن المولد الحسيني "ثم تغيَّر الحال وانضم إلى الفقهاء كثير من الجهلة وأهل البدع ، فمنهم من يُقيم حلقات الذكر ويُردد اسم الله مُحرَّفاً . . هذا مع ما ينضم إلى ذلك من جمع العوام ، وتحلقهم بالمسجد للحديث والهذيان ، وكثرة اللغط والحكايات والأضاحيك ، والتلفت إلى حِسان الغلمان الذين يحضرون للتفرج ، والسعي خلفهم والافتتان بهم ، ورمي قشور اللب والمكسرات والمأكولات في المسجد ، وطواف الباعة بالمأكولات على الناس فيه وسقاة الماء ، فيصير المسجد بما اجتمع فيه من هذه القاذورات والعفوش مُلتحقاً بالأسواق المُمتهنة"(٦٦) .

وعلى سبي المثال كان مولد أحمد البدوي مجالاً لعمل الطوائف سيئة السمعة كالنشالين والمشعوذين والبغايا وغيرهم(٦٧) . أما مولد عبد الوهاب المرزوقي فكان "يختلط به الرجال والنساء ، وينصبون فيه خياماً كثيرة وصواوين ومطابخ وقهاوي ، ويجتمع العالم

الأكبر من أخلاط الناس وخواصهم وعوامهم وفلاحي الأرياف وأرباب الملاهي والملاعب والغوازي والبغايا والقوادين والحواة ، فيملأون الصحراء والبستان ، فيطئون القبور ، ويتغوطون ويزنون"(٦٨) .

أما الظاهرة الاجتماعية الأخرى التي ارتبطت بالموالد وشجعها المتصوفة فهي ظاهرة النذور ، حيث يقطع الشخص على نفسه أداء شيء ما من مال أو سلع أو خلافه إلى ضريح له في صاحبه اعتقاد ، فيذهب إليه الشخص كلما أعوزه الحال متوسلاً بصاحب هذا الضريح . لذلك فإن كل من يلُم به أمر ذو بال ، أو حادث جلل ، كان يذهب إلى أحد الأضرحة ، حيث يُناجي صاحب الضريح بأمره ، ويقطع على نفسه نذراً للضريح إذا قُضيت حاجته . وقد أصبحت النذور بهذا الشكل جزءاً من المعتقد الديني لدى المصريين بشكل عام(٦٩) . وعلى كل فقد وجدت بمصر آنذاك العديد من الأضرحه أو المقاومات التي حظيت بالكثير من احترام ونذور المصريين ، وهي الظاهرة التي لاحظها كلوت بك وتكلم عنها كثيراً(٧٠) .



والحقيقه أن بعض المتصوفة كانت لهم مشاركاتهم في أمور اجتماعية كثيرة ، كانت نتائجها سلبية على المجتمع المصري . ومن هذه الأمور انتشار الشذوذ الجنسي ، والمخدرات ، والرشوة ، وإهمالهم للكثير من الفرائض الدينية الأساسية(*) .

أما بخصوص ظاهره الشذوذ الجنسي عند المتصوفة فعبر عنها معاشرة بعضهم للنساء بصورة غير شرعية ، أو إتيانهم بفاحش الفعل جهاراً دون مُداراة أو خوف . وقد ذكر المحبي والشربيني والجبرتي ، بل والشعراني ، الكثير من الأمور حول هذا الموضوع . ومن ذلك ما ذكره الشعراني عن علاقة أحد طلاب العلم المتصوفه مع زوجة شيخه(٧١) وما ذكره المحبي عن الشيخ حميدة المجذوب الذي كان "يُقيم عند نساء بباب الفتوح ، يخدمهن ، وبعضهن باغيات"(٧٢) .

ومن ذلك أيضاً ما ذكره الجبرتي عن الشيخ محمد بن أبي بكر الشهير بـ"الأثرم" الذي "كان يُحضر بين يديه آلات الشراب ، وتنكب عليه نساء البلد"(٧٣) . والحقيقة أن

الشعراني ذكر في كتبه بعض الأمثلة على هذا النوع من الخروج غير الأخلاقي على الدين والأعراف والعادات السليمة ، وهي أمثلة صارخة للغاية ولها دلالاتها المهمة في هذا الخصوص ، خاصة وأننا نتناول دور المتصوفة الذين قامت دعوتهم في الأساس على الزُهْد والتقشف والتّديُّن . ومن هنا كان من السهل عليهم الدخول إلى البيوت ، والوصول إلى أسرارها ، بفضل ما أحاطوا به أنفسهم من هالات التُقى والصلاح ، حيث تحدثهم النسوة عن أزماتهن الوجدانية بلا حرج ولا حياء . وقد شاع آنذاك الرأي القائل بأن الولي يسقط عنه كل ما أُمر به ، ويحل له أن يفعل كل ما نُهي غيره عن فعله[٧٤] .

لقد انتشرت ظاهرة الشذوذ بين بعض المتصوفة طوال العصر العثماني ، وتواترت الأخبار عن أسماء كثيرة في هذا الشأن[٧٥] . بل لقد تعدى الأمر انحرافهم مع النساء ، ليصل إلى المردان (الصبية) . وقد أورد يوسف الشربيني وعبد الرحمن الجبرتي العديد من الأمثلة على ذلك[٧٦] . ويبدو أن كون التجمعات الصوفية المختلفة كانت مجالاً لاجتماع النساء والرجال والمُردان في مكان واحد ، قد أدت لظهور بعض صور الشذوذ . فعندما ظهر الشيخ العليمي في القاهرة "اجتمع عليه الكثير من العوام ، وأقبل عليه الناس من كل جهة ، واختلطت النساء بالرجال ، وكان يحصل بسببه مفاسد عظيمة"[٧٧] .

وعلى أية حال عبَّرت الأمثال الشعبية والأشعار عن هذه الأحوال السيئة التي كانت تدل على هؤلاء الدجالين من "الأولياء" الذين تظاهروا بالورع والاهتمام بالواجبات الدينية ، بينما كانوا مشغولين بالشئون الدنيوية التافهة وغير الأخلاقية[٧٨] . وقد عبر الشاعر عن ذلك قائلاً :

مات من عاش بالفصاحة جوعاً وحظي من يقود أو يتمسخر[٧٩]



لم يكن دور بعض المتصوفة في ترويج المخدرات (الحشيش والأفيون والخمر) والدخان والقهوة أقل من دورهم السابق . ويرى البعض أن الذين أدخلوا مادة الحشيش إلى مصر وأشاعوا استعمالها بين المصريين في أوائل القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي هم المتصوفة[٨٠] . هذا في حين يرى البعض الآخر أنه على الرغم من أن

مُحرَّمات الشريعة كانت لا تُراعى بصورة واسعة في مسائل شُرب الخمر وتعاطي المخدرات ، فإن من المؤكد أن المتصوفة هم الذين سبقوا غيرهم في تعاطي هذه الأنواع من المخدرات[٨١] . ويكفي للدلالة على هذا أن الشعراني أشار إلى ضرورة عدم بُغض أو كُره الحشاشين ، وعدم زجرهم ، وضرورة التلطف معهم ، بل وجعل مِن مِنّن الله عليه خفض جناحه لفسقة المسلمين كالحشاشين والمقامرين ، وحذر معاصريه من "ازدراء من جلس في خان بنات الخطا أو باع الحشيش" . بل لقد قام بعضهم بالاتجار في الحشيش ، ومنهم الشيخ عبد الله المجذوب "الذي كان يصحن الحشيش ويبيعه"[٨٢] . وعلى وجه الإجمال شجع المتصوفة تجارة المخدرات وتناولها ، وحذروا من التعرض لمتناوليها والمتاجرين فيها .

ولقد استمر تناول بعض المتصوفة للحشيش والأفيون ، وأضحى ظاهرة مُتعارف عليها لديهم . وليس أدل على ذلك من أن "النابلسي" ذكر أن خطيب مسجد السنانية كان يلحن في الكلام أثناء خطبة الجمعة ، بحضور الشيخ زين الدين البكري ، وعندما أفهمه البعض حاله بعد انتهاء الصلاة ، اعتذر بأنه كان غائباً عن وعيه "بأكل الحشيش" التي هي مُناه[٨٣] . وإبان ظهور العلُيمي ذكر الملواني أن المخدرات ظهرت "وكادت أن تحصل مفاسد عظيمة"[٨٤] .

ومثلما اختلف المصريون في أمر المخدرات ، وهل تناولها حلال أم حرام ، اختلفوا في أمر القهوة ، وذهبت جماعة إلى تحريمها لما فيها من الضرر ، وخالفتها جماعة أخرى ، ومنهم المتصوفة ، الذين قالوا بإباحتها لأنها ليست مُسكرة ولا مُغيِّبة للوعي ، وإنما فيها تنشيط النفس لأشغالها وما يُطلب منها ، وخصوصاً في شهر العبادة (رمضان) أو قراءة القرآن ، أو دراسة علم ، أو تحصيل معاش[٨٥] . وقد بقيت المشكلة مُثارة بين شيوخ مصر مدة من الزمن ، حتى انعقد الإجماع على تحليلها في نهاية القرن العاشر الهجري ، وفُتحت المقاهي في أحياء القاهرة ، وأخذ أصحابها يتنافسون في جذب الناس[٨٦] .

ويبدو أن المتصوفة وجدوا في القهوة شراباً مادياً محسوساً يُقابل "الخمرة الإلهية" التي هي من الأمور المعنوية . ولاشك في أن إفراطهم في الحديث عن الخمرة الإلهية

والساقي والحان ، قد ترك عندهم فراغاً نفسياً رأوا سده بالإقبال على شُرب القهوة في الطقوس التي تُتخذ لشرب الخمرة ، وقلدوا شعراء الخمر في وصفهم لها وتغنيهم بمحاسنها ومزاياها ، وما تتركه في نفوس شاربيها من إبعاد للهموم والأحزان . كما ذكروا الحان والساقي والنُدمان ، واستعاضوا عن الكأس بالفنجان . أضف إلى ما تقدم إطلاقهم كلمة "القهوة" على هذا الشراب ، وهي من أسماء الخمر ، فكانوا يقولون "قهوة البن" ومعناه "خمرة البن" . ولقد كان المتصوفة في ذلك الوقت يَنْظِمُون الشعر في الدعاية لشراب القهوة ، نكاية في بعض الفقهاء الذين نادوا بتحريمها . بل لقد أخذ الشعراء والأدباء يتنافسون في نظم المقطوعات وابتكار المعاني اللطيفة والصور الجميلة في ذلك . وكان البكرية يقدمون في سهراتهم هذا الشراب لضيوفهم . ومما كتبه بعض المتصوفة شعراً في مدح البن :

للبن سر قد حكته شيوخنا	يا نعم منه كلهم أقطاب
فيهم نقول وقد تكامل وصفه	في أكله نفع وفيه ثواب

كما كتب الشيخ محمد البكري (توفي ٩٩٤هـ/١٥٨٥م) مادحاً القهوة :-

وقهوة بن تورث اللب قوة	ومن عجب والقشر أصل وعنبر
ومهما أرادت عصبة منع شربها	ترى أمرها يعلو ويقوى ويظهر
وأعجب منها قول من ضل رأيه	بل عرف الحق المصراح وينكر
يكابر فيها الحق والله شاهد	فيزعم فيها أنها الحس تسكر
تحقق فيها النفع لاسيما لمن	عن الجد في فعل العبادة يفتر[٨٧]

وفي حوالي سنة ١٠١٢هـ/١٦٠٣م ، وكما ذكر الإسحاقي ، ظهر الدخان وانتشر ، ولم يكن شأنه شأن القهوة . فقد تمسك كثير من فقهاء المسلمين بتحريم التدخين[٨٨] لكن المتصوفة تسامحوا فيه ، وعبرت أشعار بعضهم عن ذلك ، ومنهم الشيخ أبو المواهب البكري (توفي ١٠٣٧هـ/١٦٢٧م) الذي كتب في التبغ :

هات اسقني التبغ إن تبغي الصفا سحرا حتى أُخَدَّر منه وهو إغشاء
واستجل أنوار شمع من يدي رشا قد زانه قامة بالحسن هيفاء
بدر غدا كوكب الإسعاد في يده طوعاً له فهو ماضي الأمر نهاء
ساق لنا قلبه قاسي وكيف دنا وحما من لبين عطفيه والأضداد أعداء
ودع ملام طبيب عابها سفها وداوني بالتي هي الداء(٨٩)

* * *

من ناحية أخرى أيّد بعض المتصوفة مبدأ رشوة الحكام والقضاة وغيرهم . وكتب الشعراني "إن العهود أخذت علينا أن نرشي بالدنيا وبالملق كل من تحرك علينا بالأذى من جارٍ وشيخ بلد وغفير وغيرهم ، لاسيما إذا تصدى للمرافعة فينا عند الحكام والقضاء ، ولو لم يكن بيدنا إلا لقمة واحدة أعطيناها له" . ثم عاد وذكر في موضع آخر أن الشيخ الدشطوطي نصحه قائلاً "إذا ذهب أحدكم إلى قاضي ليُثبت له حقاً فليرشه قبل ذلك بما استطاع ، وإلا يخاف عليه أن يقبل الرشوة من الخصم ويضيع مالكم"(٩٠) .

لقد انتشرت في ذلك العصر الكثير من الأمراض الاجتماعية كالرشوة والنفاق والتملق والكذب . وإذا كان المتصوفة لا يتحملون أسباب وجود هذه الأمراض ، فإنهم يتحملون تبعة مساعدتها علي الانتشار في المجتمع واستمرارها . لقد سايروا المجتمع في كل ما يسوده من آفات وأمراض ، ولم يحاولوا تغييرها باعتبارهم أصحاب مبادئ دينية/صوفية تدعو إلى عكس ما هو سائد من عادات سيئة . ومن ذلك قول أحدهم مؤيداً ما يُسمي بـ "الكذب الأبيض" :

واعلم بأن الكذب في المصالح مع التوري فعل كل صالح
القصد صدق وواجب لدى دفع لمن صال ببغي واعتدى
لأخذ مال أو إتلاف نفس أو للأذى كالضرب والحبس(٩١)

والحقيقة أن ذلك كله كان قد غُلّف بغلاف ديني كاذب ، حيث تظاهر الكثير من المتصوفة بالمحافظة علي قواعد الدين وأسسه ، وغالوا في شروطهم للمتصوفة الجدد(٩٢) .

بيد أن الواقع الفعلي هو أن أولئك المتصوفة كانوا أول الخارجين علي أبسط تعاليم الدين ؛ فبعضهم -ومنهم الشيخ عبد القادر الدشطوطي-لم يكن يُقيم الصلاة ، ويدَّعي أنه يقيمها في أماكن بعيدة ، مثل مكة والمدينة وبيت المقدس[٩٣] . أما الشيخ بركات الخياط فطلب إليه مفتي الجامع ، مع فئة من العلماء ، أن يصحبهم إلى صلاة الجمعة "فاعتذر بأنه لم يتعود إقامتها" ثم استجاب لإلحالهم وأراد أن يتطهر بماء قذر نجس "فلما ضاقوا به ، انهال عليهم سباً وطعناً"[٩٤] . وبينما كان الشيخ تاج الدين الذاكر يمكث في بداية الأمر "السبعة أيام بوضوء واحد" فقد انتهى به الأمر في آخر عمره أنه كان يتوضأ كل أحد عشر يوماً ، مع أنه كان يأكل ويشرب حلو الطعام والشراب[٩٥] . أما عبد الوهاب الشعراني "إمام التصوف" في القرن العاشر ، فأيَّد ضمنياً سقوط التكاليف الشرعية من صلاة وصوم عن أولئك الذين سماهم "الأولياء"[٩٦] .

من ناحية أخري كان بعض المتصوفة يقومون بأداء بدع دينية مازالت سائدة حتي يومنا هذا ؛ مثل الدعاء إلى ولي من الأولياء بدلاً من الدعاء إلى الله . ويذكر "الشربيني" أنه التقى برجل من المتصوفة كان يُكثر الذكر والعبادة ، وعندما قام وصلى وفرغ من صلاته ، توجه إلى ناحية ضريح أحمد البدوي ، ودعاه قائلاً "كن لي يا أبا الفرجات ، وتقبَّل عبادتي ويسِّر لي رزقي" . وعندما لامه الشربيني علي ذلك وأوضح له وجه الخطأ في دعائه ، أجابه بأنه إنما فعل ذلك نقلاً عن شيخه الذي كان يقول له "اقصد بعبادتك سيدي أحمد البدوي"[٩٧] .

كذلك شجع الكثير من المتصوفة على زيادة انتشار الاعتقاد في السحر والشعوذة وقراءة الطالع ، أو النبوءات والتنجيم ، وذلك من خلال جرهم المجتمع المصري للإيمان بالأولياء والدراويش ، وبكراماتهم وطلاسمهم وسحرهم[٩٨] ، خاصة في جو ساده الجهل والفاقة والمرض ، وحيث أحاطت الظروف السيئة بالشعب المصري ، وجعلته يعتقد بتلك الخرفات اعتقاداً قد يصل إلى درجة "الإيمان" .

علي أية حال فإن كثرة أنواع تلك الأمراض الاجتماعية وانتشارها بشكل حاد أدى إلى إيجاد بعض المُنكرين على المتصوفة ، وهي فئة يجب ألا نهملها ، رغم قلة عدد

ممثليها وضعف دورهم . لقد أنكر بعض متفقهة ذلك العصر على أولئك المتصوفة ما كانوا يفعلونه ويُظهرونه من أفعال سيئة لا تتفق مع الدين الإسلامي ، ولا مع التصوف الحقيقي . وممن أنكر علي المتصوفة تلك التجاوزات ، محمد صفي الدين الحنفي في رسالة سماها "الصاعقة المحرقة" رد فيها علي المتصوفة الذين اعتادوا على الرقص واللعب وخلطوهما بالعبادة[٩٩] .

بيد أن هذا الإنكار من المتفقهة علي المتصوفة سرعان ما قلَّ في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين ، خاصة وقد انخرط الأزهر ـ معقل الفقهاء ـ في التصوف ، لينحصر الأمر في بعض الأشخاص بعينهم ، ولتصبح ظاهرة الإنكار على تجاوزات بعض المتصوفة أشبه بظاهرة فردية لا تستطيع أن تُقدم حلاً أو علاجاً جذرياً . فعلي سبيل المثال كان الشيخ يوسف الشربيني ممن اعترضوا علي تلك الأوضاع السيئة ، خاصة في الريف ، بينما أبدى الجبرتي هو الآخر نوعاً من الاعتراض علي تلك المظاهر السلبية التي صاحبت موالد الأولياء والاعتقاد المُفرط فيهم[١٠٠] .

ومع أن بعض المتصوفة قاموا بإنكار أفعال بعض أقرانهم من مشايخ التصوف أحياناً ، فإن ذلك جاء في جزء مهم منه بسبب التنافس بين المتصوفة أنفسهم حول اجتذاب الأتباع ، وللظهور بمظهر الولاية أمام المجتمع ، وكذلك لمحاولة الفوز بنصيب كبير من هدايا وأوقاف القادرين من أفراد المجتمع[١٠١] . ومع ذلك فإن هؤلاء المنكرين فعلوا مثلما فعل غيرهم ممن أنكروا عليهم ، وبالتالي كانت النتيجة واحدة عند الطرفين ، وهي تصوف شابته الكثير من العيوب الدينية/الصوفية والأخلاقية والاجتماعية .

صفوة القول أن الكثير من المتصوفة ـ بوعي أو بدون وعي ـ أوجدوا ، أو ساهموا ، في إيجاد العديد من العادات والتقاليد والمظاهر الاجتماعية السيئة التي ما زال المجتمع المصري يعيش الكثير منها حتى الآن . بيد أن هذا لا يعني إنكارنا للجانب الإيجابي للمساهمات الصوفية في الحياة الاجتماعية للمجتمع المصري في العصر العثماني ، وما كانت تقدمه مؤسسات التصوف وكذلك بعض أفراده من خدمات اجتماعية أو صحية أو إنسانية لها قيمتها بمقياس ذلك العصر .

لقد كانت الخانقاهات والتكايا والزوايا بمثابة مؤسسات اجتماعية وفّرت للنازلين فيها المسكن والمأكل والمشرب والملبس بشكل يجعلنا نشك في أنهم عاشوا في بحبوحة من العيش مُقارنة بمعاصريهم الذين عاشوا حياة طبيعية خارج تلك المؤسسات . لقد توفر لهؤلاء في طعامهم اللحوم والحبوب والفواكه وكل ما تشتهيه أنفسهم ، بل وكان للكثير من مؤسسات التصوف لواحق من المطابخ والأفران والطواحين ، كما كان يوجد بمعظمها وظائف خدمية مثل الخباز والطباخ والسفرجي وغيرها من الوظائف[١٠٢] .

من ناحية أخرى أُلحقت ببعض بيوت المتصوفة مساكن الفقراء المنقطعين ، ومنها ما خُصِّصَت للنساء وكانت بمثابة دور كفالة للمرأة تُقيم فيها النساء حتى يتزوجن ، والمُطلقات حتى يردهن أزواجهن أو يتزوجن[١٠٣] . ومنها ما كان ملجأ لأصحاب العاهات من الزمنى والعميان[١٠٤] . كما أفردت معظم بيوت المتصوفة جزءاً من مصاريفها اليومية برسم الفقراء الواردين أو المسافرين الغرباء ، ووضعت لهم نظماً للإقامة والمعيشة[١٠٥] .

ومن هنا تغنى المتصوفة بمبدأ إكرام الضيف الذي يرد عليهم "سواء كان مؤمناً أو كافراً"[١٠٦] . ولعل في زيارة عبد الغني النابلسي لمصر وإكرام البيت البكري له لدليل على ذلك[١٠٧] . وقد وصل الأمر ببعض بيوت المتصوفة في ذلك العصر أنها كانت في بعض فترات الاضطرابات أشبه ببيوت آمنة ذات قدسية وحرمة . ومن هنا ، وإبان الصراع المملوكي العثماني في سنة ٩٢٢هـ/١٥٢٣م "تحول غالب الناس من أطراف المدينة ودخلوا القاهرة وسكنوا بها ، ونقل أعيان الناس قماشهم إلى الترب وإلى المدارس والزوايا والمزارات ، لعله يسلم"[١٠٨] .

كما لعبت المؤسسات الدينية/ الصوفية دوراً هاماً في عملية توفير المياه "السقاية" للناس ؛ عن طريق حفر الآبار ، أو عمل الأحواض والأسبلة وغير ذلك من الوسائل . لقد حرص المتصوفة من جانبهم على حفر الآبار في الأماكن البعيدة لسقاية المسافرين والمارة [١٠٩] . أما الأحواض فكان المصريون يستعملونها في سقاية الخيل والحمير والجمال والبهائم الأخرى ، بينما كانت الأسبلة في معظمها منشآت خيرية لمد السكان بالماء[١١٠] . كذلك اهتم بعضهم بإنشاء الصهاريج والحنفيات لخزن المياه لوقت الحاجة

وإمداد الناس بها[١١١] وتمتلي وثائق الوقف بمئات الأمثلة على توفير الأسبلة والآبار والأحواض والصهاريج للمنفعة الخاصة بالمؤسسات الصوفية والمنفعة العامة لكل المصريين[١١٢] . ولقد كانت الاسكندرية نموذجاً مهماً على ذلك[١١٣] .

كما وفرت بعض تلك المؤسسات الصوفية ـ مثل التكايا ـ جانباً علاجياً أو صحياً لقاطنيها . وعلى الرغم من هامشية وضعف هذا الجانب أحياناً ، إلا أنه كان موجوداً[١١٤] . ومن ثم ففي بعض الزوايا ، مثل زاوية حسن الرومي ، اشترط الواقف "أن من حصل له مرض من المقيمين بالزاوية ، اشتُري له عند الحاجة حصرين وبساطين ولحافاً وطرحة وقالباً مخاداً وخدية وقصرية نحاس . . وأمر الناظر من يتعهد من الفقراء بالنوبة ليلاً ونهاراً ، وعرف له ما يحتاج إليه من أجرة طبيب وثمن دواء . فإن مضى عليه ثلاثة أشهر لم يحصل له شفاء ، حُمل إلى البيمارستان ، فإن شُفي بها صُرف له جامكية الثلاثة أشهر ، وإن مات قبلها ولم يوجد معه ما يُجهز به ويوارى سؤته ، صُرف عليه ما يحتاج إليه من مال الجهات المذكورة"[١١٥] . وعلى الرغم من قلة هذه العناية إلا أنها ، وبمقياس ذلك العصر ، كانت تمثل ميزة هامة ، حيث وفرت الجانب العلاجي للمريض ، وأيضاً تضمنت ضمان دفنه بصورة لائقة ، عند موته .

وعلى الرغم من قذارة ورثاثة مظهر وملبس كثير من المتصوفة الأفراد في ذلك العصر ، وخاصة الدراويش منهم ، للدرجة التي استرعت انتباه المعاصرين من المصريين والأجانب ، بل وانتباه كل من كتب عن تلك الفترة[١١٦] . . فإن هذا لا ينفي اهتمام بعض المؤسسات الصوفية بمسألة النظافة في داخل أبنيتها وخارجها ، حيث الشوارع المحيطة بها . وهناك العشرات من حجج الوقف التي تؤكد هذا المعنى ، وتذكر إحداها أن الواقف - وهو مسيح باشا- رصد مبلغ خمسة عشر نصفاً شهرياً "الرجل له قوة على الكنس ، تجاه السبيل وتكية الشيخ ، بالإضافة إلى رجل يقوم على رش المكان نفسه بالماء"[١١٧] . في حين تم النص في حجة أخرى على أن الواقف رصد مبلغ ثلاثين نصفاً شهرياً ، بالإضافة إلى رطلين من الخبز يومياً ، لشخص ذي قوة ، يكون سقاء بالقربة ، يتولى حمل الماء على ظهره من الحوض المذكور ، ويرشه أسفل الجامع المذكور (جامع اسكندر باشا) من ابتداء باب سعادة إلى نهاية العمارة تجاه باب السبيل والمكتب ، وما يقابل ذلك"[١١٨] .

ويرتبط بذلك اهتمام المتصوفة بالحمامات من حيث إنشائها واستمرارها في أداء وظيفتها . لقد كانت هناك حمامات صوفية خالصة -أي تم تخصيصها للمتصوفة- مثل حمام سعيد السعداء (حمام الصوفية ، أو حمام الجمالية) وحمام الصوافة ، وحمام الشعراني ، وحمام زاوية الحلوجي (حمام الأبارين)[١١٩] . ولقد كانت معظم تلك الحمامات مُلحقة بالمؤسسات الصوفية . ونظراً لأهمية الدور الذي قامت به الحمامات ، فإنها لفتت أنظار الأجانب في مصر ، وحازت على إعجابهم ، وها هو "كلوت بك" وقد كتب عنها "ومما لا ريب فيه أن انتشار الحمامات في الشرق (يقصد مصر) سبب من أهم أسباب نقص الأمراض الجلدية ، كالبرص وغيره ، التي كانت في العهد السابق . وبناء على ذلك فإنني أعتبر أن الحمامات الشرقية من أقوى عوامل حفظ الصحة عند الشرقيين ، بل وأتمنى أن يحتذي الأوربيين هذا الأسلوب في إنشاء الحمامات"[١٢٠] .

والحقيقة أن الخدمات الاجتماعية التي قدمها المتصوفة لأنفسهم أولاً ، وللمجتمع بعد ذلك ، قد تمت من خلال المؤسسات ، وأحياناً من خلال الأفراد . لقد قام بعض المتصوفة بدور اجتماعي هام ، ومن هؤلاء الشيخ أمين الدين الذي كان "يتفقد الأرامل والمساكين والعميان ، ويتعب لهم في حوائجهم ، ويجمع لهم الزكوات ويفرقها عليهم ، ولا يأخذ لنفسه شيئاً"[١٢١] . ومنهم الشيخ محمد بن النجار الدمياطي الذي كان "مُتواضعاً يخدم العميان والمساكين ليلاً ونهاراً ، ويقضي حوائجهم وحوائج الفقراء والأرامل" . ومنهم الشيخ محمد الشناوي الذي "كانت له أموال وبهائم وحبوب وغيرها ، كلها على اسم المحتاجين لا يتخصص منها بشيء"[١٢٢] . ومنهم الشيخ محمود الكردي الخلوتي الذي كان "كثير التواضع ، كثير الإحسان للفقراء والمساكين ، لا يُمسك من الدنيا شيئاً ، جميع ما يأتيه ينفقه في طاعة الله"[١٢٣] . ومن هؤلاء أيضاً الشيخ عبد الخالق المصري ، والشيخ أحمد الدنجيهي الدمياطي وغيرهم[١٢٤] .

وفي ذلك العصر اشتهرت في مصر العديد من الزوايا بتقديمها الخدمات الاجتماعية للمصريين مثل زاوية الشعراني ، وزاوية الدمرداش ، وزاوية محمد المنير ، وزاوية سطيحة "فقد كانت زاوية الدمرداش عامرة بالسماط والفقراء" . أما زاوية الشعراني فقامت بدور لا تضارعها فيه أي زاوية أخرى ، ولذلك وجب أن نوليها مزيداً من الدراسة لدورها الكبير ،

وباعتبارها أعظم زوايا القرن السادس عشر الميلادي[١٢٥] .

لقد ذكر الشعراني أن نزلاء زاويته بلغوا عنده في وقت من الأوقات نحو مائتي نفس ، رجالاً ونساء وأطفالاً ، وأنه بعد إحصائه لعدد الفقراء الذين نزلوا بزاويته وجدهم أكثر من ألفي نفس[١٢٦] . وبالإضافة إلى الأصحاء ، تضمن هذا العدد الكبير من النزلاء نسبة من الأيتام والعميان والمجذوبين والعرجان ، وسائر من به عاهة ، حتى أن العميان وحدهم - كما ذكر الشعراني- بلغوا عنده في وقت من الأوقات تسعة وعشرين شخصاً[١٢٧] .

وعن ميزانية الزاوية ذُكر أنه كان يُعِدُّ لزوارها من الخبز في كل صباح أردباً وثلث الأردب من أنقى أنواع القمح . أما ميزانيتها كل عام ، فعشرة قناطير من عسل النحل ، وعشرين قنطاراً من عسل القصب ، وأربعين أردباً من الفول ، ومن الكشك سبعة ، ومن الأرز مثلها ، ومن البسلة والعدس خمسة وعشرين أردباً . فإذا أقبل العيد كانت ميزانيتها من الكعك خمسة أرادب غير الهدايا ، ومن الجوز والبندق والخروب والتمر الزبيب والتين ما قُدِّر بخمسة قناطير ، ومن الفواكه شيء لا يقع تحت حصر . ويكفي أن ميزانية الزاوية من البطيخ كانت أكثر من ألفين بطيخة كل عام[١٢٨] .

وبالإضافة إلى ما تمتع به نزلاء زاوية الشعراني من مسكن ومطعم ومشرب وملبس ، فقد تميزوا أيضاً بإمكانية زواجهم أو حجهم على نفقة عبدالوهاب الشعراني ، شيخ الزاوية ، الذي قام "بتزويج نحو أربعين نفساً ، ووزن عنهم غالب مهورهم ، وعمل لهم طعام العُرس والعقيقة"[١٢٩] . بل ولقد قام الشعراني بتزويد العرائس بكل شيء كانت تحتاجه آنذاك ؛ مثل اللبان الشامي والحجازي ، والشمع ، والخضاب ، وغرائب ألوان الزينة والعطور وأدوات التطرية والتجميل[١٣٠] . كما قام الشعراني باصطحاب كثير من نزلاء زاويته للحج إلى بيت الله الحرام[١٣١] . ونظراً لكبر وتعدد الأدوار التي قامت بها زاوية الشعراني ، فقد صور البعض دورها على أنه كان يُماثل دور وزارة الشئون الاجتماعية في عصرنا[١٣٢] .

والحقيقة أن هذا الدور الاجتماعي المتميز لزاوية الشعراني كان يعكس حقيقة هامة ، وهي ظاهرة إقبال المتصوفة على البيوت الصوفية التي تتوفر فيها احتياجاتهم المختلفة ، في الوقت الذي أعرضوا فيه عن تلك البيوت الصوفية التي اتصفت بفقرها

النسبي . وليس أدل على ذلك من أن زاوية الشعراني تدهورت أحوالها فيما بعد بسبب تقتير عبد الرحمن بن عبد الوهاب الشعراني[١٣٣] .

وهناك بعض المبادئ الإيجابية التي نادى بها بعض المتصوفة آنذاك ، وتُحسب لهم في النهاية . فقد دعا الشعراني إلى عدم الإسراف في المأكل والمشرب وعمل الولائم[١٣٤] . كما دعا إلى ضرورة قيام ما يمكن أن نسميه "بالتكافل الاجتماعي" ، حيث رأى أن أعظم طريق إلى رفع البلاء عن الناس في القرى والأمصار ، هو طريق الإحسان إلى بعضهم البعض[١٣٥] ، ونادى بالزُهْد في المأكل والمشرب والمسكن[١٣٦] والتأدب والتخلق بأخلاق الأفاضل[١٣٧] وعدم المغالاة في تكاليف الزواج[١٣٨] ، بل ونادى بالعطف على سائر الحيوانات[١٣٩] .

والحقيقة أن هذه المبادئ التي نادى بها بعض المتصوفة كانت تعبر عن نوع من المثالية المفرطة لديهم وحدهم ، تلك المثالية التي لم تتحقق عند إخوانهم "الصوفية" في معظم الأحيان ، بل ولم تتحقق عند الشخص نفسه في بعض الأحيان . فعلى الرغم من مناداتهم بالزُهْد وشجبهم للدنيا ، فإن الكثيرين منهم عاش عيشة الأثرياء ؛ مثل الشيخ عبيد البلقيني "الذي كان جمالي المقام ، يلبس النفيس ويأكل اللذيذ"[١٤٠] ، والمشايخ البكرية والسادات الوفائية وغيرهم .

صفوة القول أن المبادئ المثالية التي تزعَّم الشعراني وغيره من كبار مشايخ المتصوفة زُمرة المنادين بها لم تتحقق إلا في حدود فردية أو شخصية ، ولم يتصف بها إلا أهل الثروة واليسر والمعرفة في المجتمع المصري ، ذلك لأن الفاقة والفقر والجهل والظلم كانوا قد جروا الأفراد لعمل ما يتنافي مع المُثُل . بل إن هذه المبادى تميزت دائماً بالنسبية والتغير من شخص لآخر ، ومن وقت لآخر ، ومن ظرف لآخر ، ولذلك فإن تطبيقها في ذلك الوقت كان أمراً بعيد المنال .

* * *

هكذا نأتي إلى دراسة قضية ثار الخلاف حولها ، وهي موقف المتصوفة من الظلم الذي كان يقع على كاهل المصريين في العصر العثماني . والحقيقة أن تناول هذا الموضوع

يحتم علينا ربطه بالمصالح الخاصة للمتصوفة أنفسهم ، باعتبارهم كانوا يُمثلون قطاعاً مهماً من المصريين . لقد كان للمتصوفة مصالحهم المعيشية والاقتصادية التي حاولوا الحفاظ عليها ، وكانت لهم مكانتهم الاجتماعية التي عملوا دائماً على إبرازها وتضخيمها ، سواء بشكل صحيح أو بشكل غير صحيح . كما كانت لهم علاقاتهم السياسية مع الحكام . وقد نبع دورهم في تلك القضية من هذا كله ، ذلك الدور الذي غلب عليه طابع الوساطة واللين ، أو إحداث الاضطرابات والشغب والتهييج ، ولم يتعد ذلك إلى قيادة الثورات .

بيد أن بعض الباحثين والكُتّاب حاولوا إبراز هذا الدور في ثوب فضفاض لا يتفق مع الدور الحقيقي الذي قام به المتصوفة . ومن ثم فقد اعتبر أحدهم "أن مقاومة الشعب المصري وتمرده على الظالمين قد تمثلت في شخصية الشعراني الذي استطاع بإيمانه وشخصيته وجهاده أن يمثل سلطة الشعب ، وأن يرد العدوان عنه ، وأن ينتزع له حقوقه من ظالميه"(١٤١) . بينما اعتبر البعض في تزعم الشرقاوي للشيوخ والعامة ضد المماليك في سنة ١٢٠٩هـ/١٧٩٥م بمثابة ثورة شعبية ، هبَّ فيها أهل مصر بقيادة الشيخ لرد عدوان الظالمين عنهم وعقابهم أيضاً . بل ولقد بالغ في ذلك إلى الحد الذي وصف به الشعب المصري في هذه الحادثة على أنه "انتزع وثيقة حقوق الانسان من المماليك في الحرية والعدل والأمن ، قبل أن يستتب الأمر للثورات الكبرى في أوربا"(١٤٢) .

والحقيقة أن المتتبع لمواقف المتصوفة وأسبابها يلاحظ عدم دقة المقولات السابقة ، وبالتالي بُعدها عن الصحة في أحيان كثيرة . فعلى سبيل المثال ، حاول الشعراني في القرن العاشر الهجري أن يلعب دوراً مزدوجاً مع الحكام والمحكومين ، بحيث يظهر في عيون الحكام بصورة الشخص المطيع والمؤيد لهم ، في حين يبقى في عقول وقلوب المصريين باعتباره مؤيداً لهم ورافعاً للظلم عن المظلومين منهم . وعلى الرغم من نجاح الشعراني بدرجة معقولة في تنفيذ تلك السياسة ، إلا أن متابعة كتاباته بدقة توضح الكثير من التناقضات والازدواجيات التي وقع فيها ، بحيث يبدو أن الرجل قد تلون مع كل الاطراف بكل الألوان ، وحاول الاستفادة منهم جميعاً .

ففي حين رفع الدعوة بضرورة أن يقيم الناس العذر للحكام الظالمين ، فإنه رفع في

مقابلها دعوة عدم قبول هدايا هؤلاء الحكام . وفي حين اعترف باعوجاج الحكام في عصره ، فإنه اعترف باعوجاج الرعية ، بل وأرجع اعوجاج الحكام إلى اعوجاج المحكومين . وفي حين دعا معاصريه إلى التحلي بالمُثل والأخلاق الفاضلة ، فإنه ذكر في عدة مواضع أن الإنسان يحتاج في هذا الزمان إلى قلة الحياء في مواطن كثيرة ، ويكون ذلك أرجح وأصلح من الحياء والحشمة "فكن يا أخي مُشاكلاً للناس في أحوالهم ، وتلون لهم كما تلونوا لك ؛ فإن ظهروا لك بمظهر الذئاب فكن ذئباً ، وإن ظهروا بمظهر السباع فكن سبعاً ، وإن ظهروا بمظهر الثعالب فكن ثعلباً ، وإن نصبوا عليك فإنصب عليهم حتى تصل إلى حقك"(١٤٣) .

وعندما تطورت أوضاع المتصوفة ، أصبحت مواقفهم من قضايا الظلم الاقتصادي والتباين الاجتماعي تعبر عن أوضاعهم الخاصة أولاً ، ثم عن أوضاعهم كمتصوفة ثانياً . ولعل في الحوادث التي حدثت في سنوات ١١٣٧هـ/١٧٢٤م و١٢٠١هـ/١٧٨٦م و١٢٠٩هـ/ ١٧٩٥م تدل على ذلك كله . ففي سنة ١١٣٧هـ/١٧٢٤م أرسل جركس بك "وجمع العلماء والبكرية والسادات ونقيب الأشراف وأغوات السبع بلكات والسبع أوجاق في بيته ، وقال لهم . . (الفقراء) والرعية وجميع أهل مصر انحرقوا من تزايد الظلم وفُحشه في الأرياف وفي هذه البلد ، وأننا جبنا دفتر التحرير الذي حرره إبراهيم باشا سنة ١٠٨٣هـ فوجدناه زاد إلى يومنا هذا ستماية وثمانين كيساً ، واحنا نظلم الرعايا وأهل بلدنا إلى الباشوات لأي سبب ، وهذا حرام علينا واحنا قادرين على إزالته ، فما تقولون؟ . فقالوا : والله هذا فعل خير كبير ، وتثاب عليه الجنة إن شاء الله ، فقروا ثلاثة فواتح . ."(١٤٤) .

ومن خلال متابعة الفقرة السابقة تتضح لنا عدة أمور . لقد كان الشخص الرئيسي في هذا الاعتراض هو جركس بك ، ولم يكن دور زعماء المتصوفة إلا الحضور بعد الاستدعاء . ورغم وجود تلك المظالم منذ فترة طويلة ، فإن أحداً منهم لم يعترض أو يثور عليها ، وعندما عرض عليهم الأمر كان ردهم لا يحمل ما يوحي بفاعلية دورهم ، إذ قالوا "هذا خير كبير ، وتُثاب عليه الجنة إن شاء الله" . وفي النهاية ، وبعد أن اتفقت الأطراف الحاكمة على إبطال المظالم "تدهورت الأحوال ، ومُنعت الأشياء من جميع البضائع ، وغلت أعظم مما كانت من جهة المعاملة"(١٤٥) . ومعنى ذلك أن هذا الموقف ، ورغم

سلبية موقف الشيوخ فيه ، لم يأت بنتيجة إيجابية على المجتمع المصري .

تكرر شبيه ذلك الموقف كثيراً . ففي منتصف ربيع الأول سنة ١٧٨٦هـ/ ١٢٠١هـ "اشتكت الناس من غلاء الأسعار ، فتكلم الشيخ العروسي مع حسن باشا بسبب ذلك ، ووقع الاتفاق على عمل جمعية في باب الانكشارية وإحضار الأغا والمحتسب والمعلمين ، على أن يضعوا تسعيرة للسلع وينادون بها ، ويقتلون كل من خالفها أو مارس الاحتكار" . لكن هذه المحاولة انتهت بالفشل كما انتهت غيرها . أما سنة ١٢٠٩هـ/ ١٧٩٥م فحملت ذروة تلك المواقف التي وقفها الشيوخ مع الحكام ، والتي اعتبرها كثير من الباحثين "مواقف وطنية" عبَّرت عن رفضهم للظلم الواقع علي كاهل المصريين . لقد كان للشيخ عبد الله الشرقاوي حصة في قرى بلبيس . وقد حضر إليه أهلها في يوم من الأيام ، واشتكوا له أن أتباع محمد بك الألفي "حضروا إليهم وظلموهم ، وطلبوا منهم ما لا قُدرة لهم عليه ، واستغاثوا بالشيخ . فاغتاظ وحضر إلى الأزهر وجمع المشايخ ، وقفلوا أبواب الجامع ، وذلك بعدما خاطب مراد بك وابراهيم بك ، فلم يُبديا شيئاً . ففعل ذلك في ثاني يوم ، وقفلوا الجامع وأمروا الناس بغلق الأسواق والحوانيت ، ثم ركبوا في ثاني يوم واجتمع عليهم خلق كثير من العامة واتبعوهم ، وذهبوا إلى بيت الشيخ السادات وازدحم الناس على بيت الشيخ . . بحيث رآهم فحضر اليهم . . وسألهم عن مرادهم ، فقالوا : نرى العدل ورفع الظلم والجور ، وإقامة الشرع ، وإبطال الحوادث والمكوسات التي ابتدعتموها وأحدثتموها . . وعندما لم يتم لهم ما يريدون ، كرروا ذلك في اليوم التالي بالجامع الأزهر"(١٤٦) .

والواقع أن المتتبع للحادثة السابقة ، إذا ما دقَّق النظر فيها ، يجدها تعبر عن أمور هامة . فمن الناحية الظاهرية يعتبرها البعض نوعاً من العمل الوطني الذي قام به هؤلاء المتصوفة لصالح المصريين ، لكن الواقع الفعلي يشير لأمور أخرى مهمة . فبداية القضية كانت غضب الشيخ الشرقاوي بسبب الجور والحيف الذي وقع على أهل حصته ببلبيس ، وهو ما يطرح البُعد المصلحي للشرقاوي ، حيث كان واحداً من الملتزمين الذين يدافعون عن مصالحهم ومصالح فلاحيهم الشخصية منذ البداية . ثم إن الأمر تطور مع زيادة حجم المتجمهرين بما انضم إليهم من العلماء والعامة ، وتطرق لجامكياتهم المنقطعة والأرزاق

وغلال الحرمين والعوائد المقررة . وفي النهاية تم الاتفاق على "إبطال الكشوفيات والتفاريد والمكوس ، وأن يكف المماليك أتباعهم عن مد أيديهم إلى أموال الناس"! . وحتى هذه المطالب الأخيرة كانت في صالح المتصوفة وزعمائهم بشكل عام ، أكثر من بقية أفراد الشعب المصري ، لاسيما بعد أن امتلك المتصوفة العقارات والتزموا بالمساحات الكبيرة من الأراضي ، وأصبحت لهم تجاراتهم وثرواتهم التي يخافون عليها .

والمُثير أن يذكر البعض عن هذه الحركة/الهبة أنها كانت "ثورة شعبية هائلة ، هبَّ فيها أهل مصر لرد عدوان الظالمين عنهم وعقابهم أيضاً . . وأن شعب مصر استطاع أثناءها أن ينتزع وثيقة حقوق الإنسان من الحُكّام في الحرية والعدل والأمن"(١٤٧) . والواقع أنه على الرغم من أهمية ما حدث ، فإن وصفه باعتباره "ثورة شعبية" يُعد مُبالغة غير علمية ، لأنه لم يكن يحمل مضموناً شعبياً واسعاً ولا ثورياً ، حتى وإن اشترك العامة وغيرهم فيها . كما أن نهاية "الحركة/الهبة" لم تحمل أي تغيير يُذكر "فقد فرح الناس بما اتفق المشايخ والمماليك عليه ، وظنوا صحته ، وفُتحت الأسواق . وسكن الحال على ذلك نحو شهر ، ثم عاد كل ما كان مما ذُكر وزيادة"!(١٤٨) . بل إن "محمود الشرقاوي" صاحب تلك المُبالغات ، عاد في الكتاب نفسه وذكر أن الشيخ عبد الله الشرقاوي "زعيم الثورة" لم يذكر صفة حسنة طيبة لأهل مصر!! في مقابل الصفات المعيبة التي وصمهم بها مثل : اتباع الشهوات ، والمكر والخداع ، وعدم النظر في عواقب الأمور ، وقلة صبرهم في الشدائد ، والقنوط من الفرج ، وشدة الخوف من السلطات" . . حتى لقد اتهم محمود الشرقاوي الشيخ عبد الله الشرقاوي بعدم فهمه للتاريخ وقصر نظره(١٤٩) .

وإذا كانت مواقف "أحمد سالم الجزار" وجماعته في حي الحسينية تجاه السلطات الحاكمة قد حملت طابع التحدي أحياناً ، ورفع الظلم أحياناً أخرى . . فإنها في النهاية عبَّرت عن مصالح شخصية للمتصوفة . لقد تكرر حدوث نهب الأغوات والمماليك لبيت هذا الرجل وأتباعه ، بل ونهبوا "مصاغ النساء والفراش" وانتهى الأمر برغبتهم في القبض عليه ، فما كان من أتباعه إلا أن ثاروا على أتباع الوالي "ومنعوه منهم ، وتحركت حميتهم عند ذلك ، وتجمعوا وانضم إليهم جمع كثير من تلك أهل النواحي وغيرها ، وأغلقوا الأسواق والدكاكين ، وحضروا إلى الجامع الأزهر ، ومعهم طبول وقفلوا أبواب الجامع . .

وأبطلوا الدروس" وانضم إليهم الشيخ العروسي أولاً ، والشيخ محمد أفندي البكري وغيره من المشايخ بعد ذلك ، وانتهى الأمر بعزل الوالي وتعيين والي جديد(١٥٠) .

ومن الواضح أن الجزار وأتباعه لم يكونوا ليتحركوا ويتململوا لو لم تضطرهم السلطات الحاكمة ، بل إن حركتهم الكبري كانت نتيجة لاستهداف السلطات للرمز الديني/الصوفي لهم . ومن هنا كان تحركهم للدفاع عن النفس ورد الظلم الواقع عليهم بصفتهم ، لا لرفع الظلم عن الشعب المصري بوجه عام .

حقيقة أن بعض المتصوفة -خاصة في القرن العاشر الهجري- قاموا بدور فردي ملموس في رفع الظلم عن كاهل بعض المظلومين ، ومنهم الشيخ محمد بن الصعيدي الأحمدي الذي كان "مقبول الشفاعة في الدولتين ، مسموع الكلمة عند ملك الأمراء فمن دونه ، وكان يقضي الحوائج لمن قصده"(١٥١) . . ومع ذلك فإن الصالح الشخصي طغى ولعب الدور الأول في هذا الأمر فيما بعد ، ولذلك لم يتعد في أحيان كثيرة دور الوساطة بين الأطراف ، وهي الوساطة التي عادت بالنفع على الحكام أولاً (حيث استغلوا نفوذ المتصوفة عند المصريين في تهدئة خواطرهم وإشاعة نوع من الهدوء) ، وعلى المتصوفة ثانياً (حيث حافظوا على ممتلكاتهم وتجاراتهم والتزاماتهم ، بعيداً عن اضطرابات ذلك العصر ، بل ومُنحوا حرية تنمية رءوس أموالهم بشكل متميز عن غيرهم من فئات المجتمع) . وفي النهاية جاءت تلك الوساطة أحياناً لصالح المصريين ، وهي وإن كانت ذات أثر محدود ، إلا أنها أفلحت في قضاء بعض حوائج الأهلين ورفعت بعض المظالم عنهم(١٥٢) .

وبناء على ذلك يمكن التأكيد على طبيعة الدور السلبي للمتصوفة في رفع المظالم عن المصريين بإدراك حقيقة أن بعض زعمائهم كانوا سوطاً مسلطاً على المصريين ، مُتشابهين في ذلك مع المماليك . وعلى سبيل المثال ، كان الشيخ السادات "كل قليل يقع في بيته الضرب والإهانة لأفراد من الناس ، وكذلك فلاحو الحصص التي حازها والتزم بها ، فإنه زاد في خراجهم عن شركائه ، ويفرض عليهم زيادات ويحبسهم عليها شهوراً ، ويضربهم بالكرابيج"(١٥٣) .

ومن هنا لم يكن غريباً أن ينتهي "محمود الشرقاوي" في تلخيصه لوضع كبار العلماء/ الصوفية بالقول : "إن مُسامحة العلماء ، ومن يحتمي بهم ، جعلتهم يُسرفون في أخذ الجعالات والهدايا من أصحاب الأراضي ، ومن فلاحيهم ، في نظير حمايتهم ، وأكثروا من شراء الحصص من المحتاجين والمأزومين بأدون قيمة ، وتركوا مُذاكرة العلم ومُدارسته ، وأصبح بيت أحدهم مثل بيت أمير من الأمراء ، يعج بالخدم والمقدمين والأعوان ، وفيه القيعان لحبس الفلاحين وضربهم بالكرابيج وتعذيبهم ، واتخذ العلماء الكتبة الأقباط لتحصيل أموالهم وتنميتها ، وإنذار الفلاحين واستعجالهم ومقاضاتهم وتهديدهم ، واتخذوا قُطّاع الطريق جُباة لأموالهم وحُماة لهم ، ورُسلاً إلى إقطاعياتهم"(١٥٤) .

* * *

هكذا كان دور المتصوفة في بعض مظاهر الحياة الاجتماعية في مصر إبان العصر العثماني . ونستطيع مما سبق القول بأن التصوف كرس عدة ظواهر سلبية في المجتمع ، وكانت له آثاره السلبية عليه ، تلك الآثار التي لم تزل مستمرة حتى الآن . ومن هذه الظواهر القدرية المطلقة ، والإعتقاد في الكرامات ، والاهتمام بالموالد ، وتقديم النذور ، والإيمان بالخرافات والرؤى والأحلام ، وتقديس الأولياء . وقد تركت هذه الأمور آثاراً عميقة على عقلية المصريين وممارستهم لدينهم وحياتهم .

كما أوجد المتصوفة -وشجعوا على إيجاد- عدد من الأمور غير الأخلاقية والضارة صحياً ودينياً وعقلياً وعملياً في المجتمع . ومن تلك الأمور الشذوذ الجنسي مع النساء والمردان ، والاتجار في المخدارات وتناولها ، خاصة الأفيون والحشيش ، وتشجيع الرشاوي للقضاة ورجال الإدارة .

وعلى الرغم مما قيل عن دور المتصوفة في رفع الظلم عن كاهل أبناء المجتمع المصري ، فإن الوقائع تشير إلى أنهم لم يقوموا بدور أساسي وجوهري في ذلك ، ولم تخرج محاولات البعض منهم عن محاولة اتخاذ موقف الوساطة بين الحكام والمحكومين ، تلك الوساطة التي أوقعتهم كثيراً في نوع من التناقض الفكري مع أنفسهم . هذا بينما كان

موقف البعض الآخر هو الدفاع عن مصالحه الشخصية ، بعد صبغها بصبغة عامة لتأليب العامة وأرباب الحرف والمجاورين والشيوخ وغيرهم من عناصر المجتمع لتأييد مصالحه الشخصية في الأساس . بينما كان البعض الثالث يتخذ موقفاً ظالماً للمصريين ؛ مثله في ذلك مثل المماليك .

ورغم وجود تيار المنكرين علي المتصوفة في المجتمع المصري آنذاك ، فإن هذا التيار كان ضعيفاً وخافتاً . كانت هناك عدة أسباب لهذا الضعف والخفوت ، منها قلة عدد المُنكرين ، أو ضعف إمكانياتهم المعنوية والمادية ، أو لاتباع بعضهم لأراء السلطة الحاكمة في تقلباتها وأهدافها ، وأيضاً نظراً لقوة تيار التصوف في المجتمع ، خاصة وأن أصحاب هذا التيار جعلوا مبدأهم وهدفهم الأساسي كبح جماح الانحراف الصوفي ، لا القضاء عليه .

ومع ذلك فقد لعب المتصوفة ـ من خلال مؤسساتهم الصوفية ـ دوراً اجتماعياً وصحياً إيجابياً في ذلك العصر . تمثل ذلك في عدة أمور ، منها ما قدمته تلك الموسسات من مأكل وملبس ومسكن لبعض الفقراء النازلين فيها ، ومنها توفيرها مياه الشرب لنزلائها وجميع المصريين بوجه عام ، من خلال الآبار والأحواض والأسبلة والسقاءون . كما قدمت بعض المؤسسات الصوفية أمثلة إيجابية دالة علي الاهتمام بنظافتها ونظافة الشوارع المحيطة بها ، بل ونظافة نزلائها عن طريق الحمامات الخاصة بالمتصوفة ، كما قدمت بعض تلك المؤسسات الرعاية الصحية لنزلائها أثناء مرضهم . بيد أنه من الملاحظ أن هذا الجانب الإيجابي للمتصوفة لم يمتد تأثيره بعد العصر العثماني ، بمثل ما امتدت الآثار السيئة لكثير من أدوارهم السلبية فيما بعد ، وحتي الآن .

هوامش الفصل السادس

(١) الشعراني : تنبيه المغترين ، ص٧٥ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ١٩٧ ، ١٩٩ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢١٢ .

(٢) الشعراني : الجواهر والدرر ،ص١١٠ ،١١١ .

(٣) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٨٠ . كمال المنوفى : الثقافة السياسية ، ص١٣٢ ، ١٤٠-١٤٢ . محمد فهمى عبد اللطيف : السيد البدوى ، ص١٣٠ ، ١٣٢ .

(٤) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٤٥ . جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج٣ ، مجلد ٣ ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ص٢٨٥ .

(٥) كمال المنوفى : الثقافة السياسية للفلاحين ، ص١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤٢ .

(٦) عبد الرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٢٤٥ ، ١٤٧ .

(٧) الشعراني : لطائف المنن ، ص١٠٣ ، ١٥٢ ، ٢٨٣ . تنبيه المغترين ، ص٤٣ . عبد العزيز الشناوي : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، ج٣ ، ص١٤٧٦ . محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي ، ص١٣٠ ، ١٣١ .

(٨) محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، ص٧٨ ، ٧٩ .

(٩) حسن الشرقاوي : الحكومية الباطنية ، ص٢٧ ، ٢٨ . فاروق أحمد مصطفى : الموالد ، ص٥١ وغيرها . أحمد رشدى صالح : الأدب الشعبي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٧١ ، ص١٤٢ .

(10) Leonor Fernandes; op. cit, p.15.

(١١) الشعرانى : البحر المورود ، ص١٨, درر الغواص : ص٧١ ، ٧٩ . الجوهر والدرر : ص٢٩٤ ، ٢٩٥ . وعن الكرامات بشكل عام راجع : عبد الحفيظ القرني : عبد الوهاب الشعراني ، ص١٠٠ ، ١٠٣ .

(١٢) الشعرانى : البحر المورود ، ص٢٠٢, الجواهر والدرر : ص١١٨-١٢٢ . الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٣, عبد الرءوف المناوي : الكواكب الدرية ، ج١ ، ص١١-١٣ .

(١٣) الشعرانى : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٠٨ ، ١٥٥-١٥٨ . البحر المورود ، ص٢٣ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٢٩ ، ٣٠ ، ٧٥ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ٢١٩ ، ٢٣٨ .

(١٤) المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٦٢, ج٢ ، ص٢١٠, ج٣ ، ص١٩٩, ج٤ ، ص٤٦١,

(١٥) النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢١١ ، ٢٥٦ .

(١٦) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٢٠٤ . مع مراعاة أن أحمد شلبي نفسه ذهب لرؤية الشيخ العليمي .

(١٧) أحمد الشرنوبي : طبقات الشرنوبي ، المطبعة الشرفية ، القاهرة ، ١٣٠٥هـ ، ص٣ ، ١٧ .

(١٨) النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٨٤ . وانظر في المصدر نفسه حادثة علي باشا مع خادم أضرحة الأولياء بالسويس ، ص٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(١٩) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢٤٧ ، ٣٤١ ، ٣٨٥ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ . ج٢ ، ص٢٢ ، ٢٣ ، ٨٧ ، ٨٩ .

(٢٠) المصدر السابق ، ج١ ، ص٤٧٥ ، ٤٧٦ .

(٢١) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤٢ . ويبدو أن كون الشيخ صادومة من سمنود والشيخ حسن الكفراوي من كفر الشيخ حجازي بالقرب من المحلة الكبرى قد ساعد على إيجاد نوع من التقارب والتعاون بين الرجلين باعتبارهما أبناء منطقة واحدة .

(٢٢) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٦٤-٦٦ .

(٢٣) ج . دي شابرويل : وصف مصر ، المجلد الأول ، ص١٧٥ ، ١٧٦ . كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج١ ، ص٤٨١ . ج٢ ، ص٨١ ، ٨٢ .

(٢٤) الشعراني : البحر المورود ، ص ٤ ، ١٢ . زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، ج٢ ، ص٢ ، ٨٣ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٤٦ ، ٤٧ .

(٢٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٦٤-٦٦ .

(٢٦) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٤٦-٤٨ .

(٢٧) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤١ ، ٦٦ ، ١٠٥ .

(٢٨) انظر ما كتبه الجبرتي عن ظلم الأمير يوسف بك للفقهاء والمتعممين إبان حديثه عن حادثة الشيخ صادومة في : الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢٤٢ .

(٢٩) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٢٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٩٥ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٣ ، ص٢٩ ، ٥٤ ، ٥٥ . علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٢٤٦ . ج٣ ، ص٤٣٩ . حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢١٧ . فاروق أحمد مصطفى : الموالد ، ص٥ ، ٦ ، ٣٣ . كريستوفر هيرولد : بونابرت في مصر ، ترجمة : فؤاد أدراوس ، مراجعة : محمد أنيس ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص١٦١ .

(٣٠) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٣ ، ص٥٤ .

(٣١) المصدر السابق ، ج٤ ، ص٢٦٩ .

(٣٢) الشعراني : البحر المورود ، ص٧٢ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٥٢٤ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٥٢ ، ١٥٣ . علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٣ ، ص٤٣٩ . فاروق أحمد مصطفى : الموالد ، ص٣٢ .

(٣٣) دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثاني ، ج١٣ ، مادة أحمد البدوي ، ص٣١٠ . وبرمبال إحدى قرى الدقهلية .

(٣٤) علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج١٢ ، ص٤٤٧ . محمد توفيق البكري : بيت السادات ، ص٦٨ ، ٦٩ . Afaf Lufi; the Political and Economic Functions, pp. 145, 148.

(٣٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢٨٧ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٧٠ ، ٤٣٩ . ج٥ ، ص٧٥ .

(٣٦) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الزيني سليم بن عبد الله ، رقم ٤٢٥ ، ١٢٠٥هـ . على مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٤٦ ، ٧١ ، ١٣٥ ، ١٤٧ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٧ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢٤٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٧ ، ٢٩٩ ، ٣٠٦ ، ٣٢٢ ، ٣٣٩ . ج٣ ، ص١٦٦ ، ٢٧٧ ، ٣٢١ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٨٦ .

(٣٧) أرشيف الشهر العقاري : محكم الباب العالي ، س٣١٢ ، ص٣١٢ ، م ٥٩٦ ، ١٢٠٦هـ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٣٢ .

(٣٨) علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٨ ، ص٫٢ ، ص٫٢ شابرويل : وصف مصر ، المجلد الأول ، ص١٧٧ . كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج٢ ، ص٨٥ .

(٣٩) علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٥ ، ص١٧٥ .

(٤٠) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف شهاب الدين أحمد بن أحمد الحموي باش السادة العدول بالقسمة العسكرية ، حجة رقم ١٧٣ ، ١٥ ربيع الآخرة ١١٤٥هـ .

(٤١) أرشيف الشهر العقاري : وقف الأمير رضوان أغا الرزاز ، س٢٢٨ ، م٢٥٤ ، ٢ جمادى الآخرة ١١٦٩هـ .

(٤٢) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف الحاج يوسف اليوسفي ، رقم٢٣١٧ ، جمادى الآخرة ١٠٩٧ هـ . حجة وقف الزيني سليم بن عبد الله ، رقم ٤٢٥ ، ٤ شعبان ١٢٠٥هـ . وقف الحاج محمد الهمشري السكري ، رقم ٢٥٧٤ ، ١٢ ذي القعدة ١٢١١هـ . أرشيف الشهر العقاري : محكمة الباب العالي ، رقم ٣١٢ ، ص٣١٢ ، م٥٩٦ ، وثيقة وقف الأمير سليمان أغا الحنفي ، ٢٠ جمادى الآخرة ١٢٠٦هـ .

(٤٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٢٦٩ .

(٤٤) يرى البعض أن أسباب انتشار الموالد في مصر ترجع إلى طبيعة المصريين منذ أيام الفراعنة ، وإلى موقع مصر الفريد بين مفترق الطرق ، وإلى حب الشخصية المصرية للنبي (ص) وآل البيت واعتبار الموالد متنفساً لهذا الحب . بيد أن تلك الأسباب لا يمكن أن تنطبق على الواقع المصري في العصر العثماني ، وإنما هي أسباب عامة تتصل بمقولات عامة . فاروق أحمد مصطفى : الموالد ، ص٫٩٢ محمد الجوهري : علم الفولكلور ، ج٢ ، ص٩٦ . محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي ، ص١٢٣ .

(٤٥) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٩٥ .

(٤٦) الشعراني : البحر المورود ، ص٢٥١ .

(٤٧) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص١٦٢ .

(48) Afaf Lutfi; the Political and Economic Functions, p.145. Gran; Islamic Roots, pp.40, 41.

(٤٩) محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي ، ص١٢٠ ، ١٢١ .

(٥٠) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٥٢٤ . عراقي يوسف : الوجود العثماني المملوكي في مصر ، ص٢١٦ .

(٥١) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص١٦٢ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٨٧ . ج٤ ، ص٣ . زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، ج١ ، هامش١ ، ص٣٨٧ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٣٢ ، ١٣٣ . محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي ، ص٩٥ . وقد ذكر الشعراني أنه "التقى في هذا المولد بعشرة أشخاص من الهند أتوا لحضور مولد السيد البدوي" .

(٥٢) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٦٢ .

(٥٣) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص٢٨٧ .

(٥٤) الجبرتي : عجائب الآثار ج٢ ، ص١٥٢ ، ١٥٣ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ . عراقي يوسف : الوجود العثماني المملوكي في مصر ، ص٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٧٠ .

(٥٥) محمد الجوهري : علم الفولكلور ، ج٢ ، ص١٠٧ .

(٥٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٣٩٢ .

(٥٧) محمد الجوهري : علم الفولكلور ، ج٢ ، ص١٠٤ ، ١٠٥ .

(٥٨) شابرويل : وصف مصر ، المجلد الأول ، ج٢ ، ص١٠٥ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٣٣ .

(٥٩) محمد الجوهري : علم الفولكلور ، ج٢ ، ص١٠٥ .

(٦٠) كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج١ ، ص٤٢٩ . محمد الجوهري : علم الفولكلور ، ج٢ ، ص١٠٢ . محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي ، ص٩٢ . كريستوفر هيرولد : بونابرت في مصر ، ص١٦١ .

(٦١) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٢٥٨ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٣ ، ص٥٤ . علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٨ ، ص٢ . محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج١ ، ص١٣٣ .

(٦٢) الشعراني : البحر المورود ، ص١٨٢ .

(٦٣) محمد الجوهري : علم الفولكلور ، ج٢ ، ص٩٩ .

(٦٤) فاروق أحمد مصطفى : الموالد ، ص٣٧ ، ٩٧ ، ٩٨ .

(٦٥) الشعراني : البحر المورود ، ص١٨١ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ .

(٦٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٣ ، ص٥٤ ، ,٥٥ محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج١ ، ص١٣٣ ، ١٣٤ .

(٦٧) ليلى عبد اللطيف : دراسات في تاريخ ومؤرخى مصر والشام ، ص٨٧ .

(٦٨) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢٨٧ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٢٧ .

(٦٩) راجع ماسبق ذكره عن النذور . وانظر أيضاً : عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر

الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثمانى، ص٢٤٧، ٢٤٨ .

(٧٠) كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر، ج٢، ص٩٦ . الشعراني : لطائف المنن، ص٢٢٤ . البحر المورود، ص٧٢ .

(*) نظراً لطبيعة الموضوع الحساسة، حاولنا ألا نُطيل في الحديث عنه، وكذلك حاولنا تجنب التوسع في إيراد الحوادث، وآثرنا أن نورد عدد قليل من الأمثلة، مع عدم التوسع في عرضها، رغم وجود أمثلة عديدة لحوادث منكرة تمت بشكل يُسئ إلى التصوف .

(٧١) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ص١٥٦ .

(٧٢) المحبي : خلاصة الأثر، ج١، ص٣٧٤ .

(٧٣) الجبرتي : عجائب الآثار، ج٢، ص٢١٩ .

(٧٤) زكي مبارك : التصوف الإسلامي، ج١، ص٤٢ .

(٧٥) راجع على سبيل المثال حادثة الشيخ صادومة، ومقتله في النهاية على يد الأمير يوسف بك . الجبرتي : عجائب الآثار، ج٢، ص٢٢، ٢٣، ٢٤٢، ٢٤٣ . الشعراني : البحر المورود، ص٧٨، ٧٩ .

(٧٦) يوسف الشربيني : هز القحوف، ص٩٢-٩٤ وغيرها من الحوادث في غيرها من الصفحات . وراجع على سبيل المثال تلك العلاقة المشبوهة بين الشيخ شمس الدين السمرباثي والأمير حسن بك رضوان، والتي وردت فيما كتبه شعراً في الأمير المملوكي . الجبرتي : عجائب الآثار، ج٢، ص٥٢-٧٠ . وعن فسق المتصوفة بالغلمان، راجع : توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ص٦٥ .

(٧٧) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات، ص٢٠٤ . يوسف الملواني : تحفة الأحباب، ص٢٣٨، ٣٢٩ . وقد نقل عنهما الجبرتي في عجائب الآثار، ج١، ص٤١ .

(٧٨) بوركهارت : العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية في عهد محمد علي، ص٩٥ .

(٧٩) يوسف الشربيني : هز القحوف، ص٤ .

(٨٠) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني، ص١٩ .

(٨١) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ص١٥٦ . جب، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب، ج٤، ص٣٨١-٣٨٣ . وقد كان موقف العلماء في الدولة العثمانية بشكل عام بخصوص تعاطي المكيفات أقل تحديداً، واختلفوا حول قوانينها، وكان الدراويش يتعاطون الخمور دون أية حدود . أما الذين حاولوا الإقلاع عنها فاستعاضوا عنها بالأفيون والمكيفات الأخرى، واستعملت بعض الطرق المنشطات لكي يحققوا هدفهم الخاص بإثارة النشوة .

(٨٢) الشعراني : لطائف المنن، ص٢٠٦، ٢٦٦ . البحر المورود، ص٣٠ . الغزي : الكواكب السائرة، ج٢، ص١٥٥، ١٥٦ .

(٨٣) عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز، ج٢، ص٢١٤، ٢١٥ .

(٨٤) الملواني : تحفة الأحباب ، ص٢٣٩ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٢٠٤ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤١ .

(٨٥) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ج٢ ، ص١٩ . وقد قيل إن أول من اهتدى إلى القهوة هو أبو بكر بن عبد الله المعروف بالعيدروس ، وأرشد أتباعه إليها ، ثم نشر ذلك في اليمن ومصر ، وقد جاء إلى مصر عام ٩٠٥هـ .

(٨٦) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٢٢ . وعن موقف الحكومة العثمانية من القهوة وفرضهم ضريبة التجديد على البن ، راجع : جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٣ ، ص٧٢ ، ٧٣ .

(٨٧) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٢٢ ، ١١٣ ، ١١٤ .

(٨٨) المرجع السابق ، ص٢٣ ، ٢٤ .

(٨٩) المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص١٤٦ ، ١٤٧ .

(٩٠) الشعراني : البحر المورود ، ص٨١ ، ٨٧ ، ٨٩ .

(٩١) محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، ص٧٣ .

(٩٢) مثال ذلك ما ذُكر من أن الشيخ محمد عنان كان يكره للمتصوف أن يغتسل عرياناً ولو في خلوة ، ويُشدد في ذلك قائلاً "طريق الله ما بنيت إلا على الأدب مع الله ، وكل من تخصص فيها لا يصلح لها" . الشعراني : الطبقات الكبرى ج٢ ، ص١٠٩ .

(٩٣) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٥ .

(٩٤) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص٥١ .

(٩٥) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١١٧ .

(٩٦) الشعراني : الأنوار القدسية ، ص٣٨ ، ٣٩ .

(٩٧) يوسف الشربيني : هز القحوف ، ص٩٢ .

(٩٨) جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٣٨٣ ، ٣٨٤ .

(٩٩) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص٣٨٦ ، ٣٨٧ .

(١٠٠) يوسف الشربيني : هز القحوف ، ص٩٢ ، ٩٣ . علي بركات : رؤية الجبرتي لأزمة الحياة الفكرية ، ص٦٨ .

(١٠١) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص١٩١ .

(١٠٢) للدلالة على ذلك انظر : أرشيف وزارة الأوقاف ، حجة وقف الشيخ إبراهيم الخلوتي ، رقم ٤٣٢ ، ٩٤٨هـ . حجة وقف اسكندر باشا ، رقم ٩١٨ ، ١٥ جمادى أول ٩٦٥هـ . حجة وقف اسكندر باشا ، رقم ٢٨٣٦ ، ٩٨٨هـ ، ص١٨٧ ، ١٨٨ . علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٤ ، ص١١٧-١١٩ . أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، ص١٦٤ .

(١٠٣) حسن عبد الوهاب : نشأة المساجد ورسالتها ، ج١ ، ص٣٥٥ .

(١٠٤) زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، ج١ ، ص٣٥٥ .
(١٠٥) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف الشيخ إبراهيم الخلوتي ، رقم٤٣٢ ، ٩٤٨هـ . حجة وقف اسكندر باشا ، رقم ٩١٨ ، ٩٦٥هـ .
(١٠٦) الشعراني : تنبيه المغترين ، ص٥٩ ، ٦٠, البحر المورود ، ص١٥٩ .
(١٠٧) النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٤٥ ، ٢٤٦ وغيرها .
(١٠٨) ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص١٣٩ .
(١٠٩) الشعراني : البحر المورود ، ص٨٤ حيث ذكر الشعراني أن العهود قد أخذت عليهم في "اصطناع كل معروف بفعل الأشياء التي تدوم وتتوالد في الأجر كحفر الآبار" .
(١١٠) جومار : وصف مدينة القاهرة وقلعة الجبل ، ص١٣٧ .
(١١١) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف اسكندر باشا ، رقم ٩١٨ ، ٩٦٥هـ .
(١١٢) انظر بحثنا : منشآت تسبيل المياه في الاسكندرية من القرن السادس عشر وحتى أوائل القرن التاسع عشر ، مجلة الروزنامة ، العدد الثامن ، دار الوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠١٠ ، ص٢٥١-٣٠٤ .
(١١٣) انظر على سبيل المثال : أرشيف دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف الأمير خاير بك ، رقم ٢٩٢ ، ٨ محرم ٩٢٧هـ . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف شهاب الدين أحمد الحموي ، رقم ٢١٧٣ ، ١٥ ربيع الآخرة ١١٤٩هـ . حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص١١٣ .
(١١٤) أندريه ريمون : فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية ، ص٦٠ ، ٦١ .
(١١٥) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف حسن الرومي ، رقم ١٠٧١ ، ٩٤١هـ .
(١١٦) افتخر بعض المتصوفة بمظهرهم الرث ، ودعا بعضهم إلى مُجالسة القذرين من الناس من أصحاب القمل وغيرهم ، بينما كان بعضهم لا يملك إمكانية تنظيف نفسه ، لغياب عقله ، أو غياب وسائل النظافة لديه . الشعراني : الأنوار القدسية ، ص١٣ ، ١٤ . شابرويل : وصف مصر ، المجلد الأول ، ج٢ ، ص١٧٦, كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج٢ ، ص٨٢ ، ٨٤ .
(١١٧) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف مسيح باشا ، رقم ٢٨٣٦ ، ٩٨٨هـ .
(١١٨) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف اسكندر باشا ، رقم ٩١٨ ، ١٥ جمادى أول ٩٦٥هـ .
(١١٩) علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص٢١٨ ، ٢٤٧, أندريه ريمون : فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية ، ص١٣٨ .
(١٢٠) كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ج١ ، ص٥٨٣ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ .
(١٢١) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣٢ .
(١٢٢) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٣٣ ، ٩٨ .
(١٢٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٩٠ .
(١٢٤) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٢٤٤ . النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٩٤ . الجبرتي :

عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤١٠ .

(١٢٥) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٩٢ ، ١٩٣ . ومع ذلك علينا أن نضع في الاعتبار أن بعض تلك الزوايا لم تكن تستطيع مواصلة دورها في بعض الأوقات ، لموت صاحبها وعدم وجود خليفة قوي على رأسها ، أو لأسباب أخرى . بمعنى آخر لم يتميز دور الزوايا دائماً بالاستمرارية طوال القرون الثلاثة .

(١٢٦) الشعراني : لطائف المنن ، ص٥٠٠, مع ملاحظة أن عدد النزلاء زاد عن ذلك في أوقات أخرى ، كما أن هذا الإحصاء لا يشمل كل نزلاء الزاوية لأنه تم قبل موت الشعراني بوقت طويل .

(١٢٧) الشعراني : لطائف المنن ، ص٤١٠ ، ٥٠٠ ، ٥٠٣ .

(١٢٨) الشعراني : لطائف المنن ، ص٥٠٢, توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف ، ص٢٧ . طه عبدالباقي سرور : عبد الوهاب الشعراني ، ص٢٧ .

(١٢٩) الشعراني : لطائف المنن ، ص٥٠١ .

(١٣٠) توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف ، ص٣٣ .

(١٣١) الشعراني : لطائف المنن ، ص٥٠١ .

(١٣٢) طه عبد الباقي سرور : عبد الوهاب الشعراني ، ص٣٩ .

(١٣٣) توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف ، ص٣٣ . وعن صفات الشعراني التي ذكرها عن نفسه وجعلها السبب الرئيسي في إقبال المتصوفة عليه ، راجع : الشعراني : لطائف المنن ، ص٢٣٦ ، ٥٠٠ -٥٠٢ . وللمزيد يمكن العودة إلى بحثنا : الزاوية والمجتمع في القرن السادس عشر ، دراسة حالة زاوية الشعراني ، مشروع دراسات الحضارة الإسلامية ، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية ، العدد ٢٠ ، طوكيو ، ٢٠٠٠م .

(١٣٤) الشعرانى : لطائف المنن ، ص٣٥٣ ، ٣٥٤ .

(١٣٥) الشعرانى : البحر المورود ، ص٢٧٤ .

(١٣٦) الشعرانى : تنبيه المغترين ، ص٢٥ ، ٢٦ ، ٧٠ ، ٧١ .

(١٣٧) الشعرانى : لطائف المنن ، ص٣٦٣ . الأنوار القدسية ، ص٣٢ ، ٣٣ . تنبيه المغترين ، ص٤٧ ، ٤٨ ، ٧٤, محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، ص٣٧ ، ٣٨ .

(١٣٨) الشعرانى : البحر المورود ، ص١٦٧ ، ١٦٩ .

(١٣٩) المصدر السابق ، ص٧٢ ، ٧٣ .

(١٤٠) الشعرانى : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣٢ .

(١٤١) طه عبد الباقي سرور : عبد الوهاب الشعراني ، ص١٤٩ .

(١٤٢) محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج٢ ، ص٨ ، ١٤ . حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٢٣٠ . حيث ذكر أن الناس اتجهت إلى الزوايا لتحقيق نوع من التوازن مع الطبقة الحاكمة ، وأن هؤلاء المشايخ قاموا بحماية الجماهير وتصدوا لظلم الولاة

والبكوات .

(١٤٣) الشعراني : البحر المورود ، ص٥٢ ، ٦٣ ، ٦٧ ، ١٣١ ، ١٣٣ . درر الغواص ، ص٦٨ . الكبريت الأحمر ، ص٢٧٧ .

(١٤٤) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٤٣٩-٤٤١ .

(١٤٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٤١ .

(١٤٦) المصدر السابق ، ج٢ ، ص١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

(١٤٧) محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج٣ ، ص٨ ، ١٤ .

(١٤٨) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٣٨٩ .

(١٤٩) محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج٢ ، ص١٥١ .

(١٥٠) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٥٥ ، ٢٧٨ .

(١٥١) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٢٨ ، ٢٩ .

(١٥٢) حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٧٧ . ليلى عبد اللطيف : الإدارة في مصر في العصر العثماني ، ص٤٢٠ . السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٣٥ .

(١٥٣) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٢٧١ .

(١٥٤) محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج٢ ، ص١٤٩ .

الفصل السابع

دور المتصوفة في الحياة التعليمية والفكرية

دار الخلاف بين الباحثين حول حقيقة الحياة الفكرية في مصر حتى أوائل القرن التاسع عشر . يرى الفريق الأول ، وهم الأغلبية ، أن الحياة الفكرية كانت متدهورة بشكل خطير ، ووصلت في نهايتها إلى مرحلة من التدني والانحطاط لم يسبق لها مثيل(١) . بينما يرى الفريق الثاني أن هذا العصر لم يكن عصر تخلف فكري ، وأن الحياة الفكرية فيه كانت استمراراً طبيعياً للعصر المملوكي السابق عليها ، ومقدمة للعصر اللاحق ، عصر محمد علي ، مع أن لكل عصر مميزاته(٢) . وبدورنا لن ننساق وراء هذا الرأي أو ذاك ، اعتقاداً بعدم جدوى الآراء المطلقة ، وأن الموضوع لا يزال في حاجة إلى دراسات متخصصة وموضوعية ، تقرأ تراثه بدقة ، وتسبر غور حقيقته . هذا مع الوضع في الاعتبار أن المتصوفة كانوا مرآة للحياة الفكرية في مصر آنذاك .

إن من المعروف بين الباحثين أن التدهور كان قد أصاب الحياة الفكرية إلى حد كبير قبل وصول العثمانيين إلى مصر ، بسبب الأخطار الصليبية والمغولية التي تعرضت لها المنطقة ، وما نتج عنها من إتلاف لكثير من الكتب وتشريد للعلماء ، وإضعاف للموارد البشرية والمادية ، وكذلك لسيطرة الأتراك على السلطة ، وعدم نجاحهم في الميدان الحضاري كما نجحوا في ميدان الحروب ؛ هذا بالإضافة إلى طابع الاستقرار الذي وصلت إليه المذاهب الفقهية الأربعة ، والميل لطرح باب الاجتهاد والأخذ بالتقليد ، مما أدى لنوع من الجمود في علوم الشريعة وسائر العلوم الدينية . وما لبث هذا الاتجاه أن زحف على العلوم العقلية ، خاصة وأن المسلمين كلما كانوا يشعرون بضعفهم ، كلما تشددوا في التقليد الذي كان يعكس مخاوف مجتمع آخذ في الاضمحلال . ساعد على ذلك تلك العزلة التي فُرضت على المنطقة بسبب الحصار الاقتصادي الذي ضربه البرتغاليون ، والذي فشل المماليك ـ ومن بعدهم العثمانيين ـ في القضاء عليه . وإذا كان ذلك قد أدى لركود اقتصادي في مصر في أوائل القرن السادس عشر الميلادي بشكل خاص ، فإن المحاولات التي قام بها العثمانيون فيما بعد تركت تأثيراتها أيضاً على الفكر والحضارة ،

وأدت إلى نوع من العزلة الحضارية التي استمرت إلى أن بدأ النشاط الاقتصادي يعود إلى السوق المصرية في أواخر القرن السادس عشر ، حيث تطور فيما بعد ووصل في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر إلى درجة من الازدهار التي انعكست على الحياة الفكرية . هذا ناهيك عن نتائج تحول مصر من دولة كبيرة متفوقة لها سياساتها الخاصة وسيادتها الفعلية على مناطق كثيرة في بلاد الشام والجزيرة العربية ، وأيضاً لها مكانتها الإسمية كمقر للخلافة التي كانت تجذب أنظار المسلمين جميعاً ، فتحولت مع احتلال العثمانيين لها إلى ولاية تابعة ، وفقدت سيادتها ، حتى على نفسها(٣) . فكان لابد من مرحلة انتقال لالتقاط الأنفاس وإعادة النشاط للحركة الفكرية في مصر من خلال تعاملها مع الواقع الجديد .

انطلاقاً من المعطيات السابقة يتناول هذا الفصل دور المتصوفة في الحياة التعليمية والفكرية في مصر في العصر العثماني ، من خلال دراسة المؤسسات التعليمية للمتصوفة ، من حيث أنواعها ، وحجمها ، ونوعية التعليم الذي كانت تقدمه ، وكذلك بدراسة إسهامات المتصوفة في التأليف في مجال العلوم الدينية والعقلية والأدبية ، لتوضيح مدى تفاعل هذا الدور مع الحياة العلمية بمصر آنذاك ، وبيان حقيقة دور المتصوفة في هذا المجال .

كان الجامع الأزهر على رأس المؤسسات الصوفية التعليمية في العصر العثماني . والواقع أن معظم الدراسات والكتابات تناولت الحياة التعليمية في الأزهر إبان ذلك العصر دون الاهتمام بقضية هامة ارتبطت به ، وكانت تمثل أساساً لفهم التطور العلمي داخل أروقته ، ونقصد بها قضية تصوف شيوخه ، أو ما يمكن أن نسميه بـ "تصوف علماء الأزهر" . والباحث للدور الفكري للأزهر في هذا العصر ، وللدور الفكري للمتصوفة في الفترة نفسها ، يمكنه أن يلمس العلاقة القوية بين الموضوعين ، والتي كانت علاقة شبه عضوية ، قامت في القرن السادس عشر – وقبله– وزادت رسوخاً في القرنين التاليين .

ووفقاً للتقسيم السائد في تلك الأيام ، كان المتصوفة يمثلون علماء الطريقة والحقيقة ، بينما كان الفقهاء ـ وهم علماء الأزهر ، أو الذين تلقوا تعليمهم فيه ـ يمثلون

علماء الشريعة . وبناء على ذلك فإن أي تقارب بين علماء الحقيقة وعلماء الشريعة كان يمثل في النهاية تقارباً بين المتصوفة وفقهاء الأزهر . وإذا كان العصر المملوكي قد شهد صراعاً بين الطرفين ، امتدت بعض جولاته إلى القرن السادس عشر ، فإن هذا الصراع هدأت حدته وخفت وطأته فيما بعد ، وانتهى بنوع من الوفاق والمصالحة بين الطرفين على يد شيوخ الأزهر والمتصوفة .

والحقيقة أن التراث الصوفي مليء بحوادث صراع المتصوفة مع الفقهاء قبل العصر العثماني ، وذلك لأسباب متنوعة خاض فيها معظم من كتبوا عن التصوف ، وكان منها اختلافهم حول "العلم اللدني" ، والموقف من الكتاب والسُنّة ، والاستقاء من الأموات ، والموقف من التأويل ، والقدرة على معرفة باطن الشريعة ، وحول الحلول والاتحاد والوحدة ووجود الأبدال والقطب والكشف والطي والبسط والشطح والإلهام والوحي وغير ذلك[٤] . وكما سبق القول ، كان الخلاف موجوداً منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، لكنه كان بدرجات متفاوتة . وكثيراً ما كان شيوخ الأزهر في العصر المملوكي يتزعمون الصراع مع المتصوفة ، وهناك العديد من الأمثلة التي تدل على ذلك[٥] . ومع ذلك فما أن حل القرن السادس عشر إلا وكانت هناك بعض الأمور التي قربت بين المتصوفة والفقهاء . لقد تراجع المستوى العلمي للفقهاء بشكل قرَّب المسافة مع الصوفية الذين برز منهم مشايخ متفقهين ، حتى إن متصوفاً كالشعراني أصبح يعيب على الفقهاء جهلهم بالدين . بل إن يوسف الشربيني - غير المتصوف - عرَّض بفقهاء عصره ، خاصة فقهاء الريف ، بصورة أظهرهم فيها على درجة من الجهل وعدم الإلمام بمبادئ الاشتغال بالفقه ، بل وبقواعد الدين البسيطة[٦] . وإذا كان المتصوفة قد عابوا على الفقهاء اهتمامهم بأمور الدنيا واقتناء الثروات وتمتعهم بالشهوات ، فإن المتصوفة أنفسهم دخلوا هذا الميدان ، خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين ، وبشكل فاق دخول الفقهاء الخُلَّص فيه . وبهذا أصبح التنافس على الدنيا هو طبيعة الفريقين ، ولم تعد الاتهامات تُكال فيما بينهم حول تلك الأمور كما كان الحال من قبل[٧] .

من ناحية أخرى كان انتشار التصوف آنذاك بين كل فئات المجتمع وطبقاته ، وحكامه ومحكوميه ، يمثل انتصاراً للمتصوفة على الفقهاء . ولما كان الفقهاء يرغبون دائماً

في زعامة المجتمع ، أصبح من المُحتم عليهم الاقتراب من المتصوفة وتقريبهم ، وفي حادثة الشيخ عبد الله ابن الصبان (توفي١٠٠١هـ/١٥٩٢م) ما يدل على ذلك . فعندما دب الخلاف بين قاطني زاوية الشيخ دمرداش حول توليته رئاسة الزاوية ، قام الصبيان وهددوهم بإبلاغ الحاكم وعقابهم[٨] وانتصر الفقيهين (الحنفي والشافعي) للمتصوف ، مما يدل على التقارب بين الطرفين . من هنا يمكن تفسير ظاهرة جمع معظم شيوخ العصر بين الفقه والتصوف ، حيث غدا لقب "الفقيه المتصوف" من الألقاب الشائعة . ومن هؤلاء الشيخ محمد المالكي ، ومحمد بن النجار الذي "كان في علوم الشرع إماماً ، وفي علوم الحقيقة قدوة" . ومحمد التوزي الذي "كان مع الفقهاء فقيهاً ، ومع الفقراء فقيراً ، ومع العارفين عارفاً" ، والشيخ عبد الله القرشي ، وأبو بكر الإبياري الذي كان "فقيهاً زاهداً عابداً متصوفاً" . والشيخ محمد المحلي الشافعي "الذي كان له الاعتقاد التام في الصوفية" ، وحسن الشهاوي الذي كان "فقيهاً صوفياً" والشيخ فايد المصري الذي "كان متصوفاً ، وكانت كبار العلماء تعتقده" ، والشيخ محمد بن أحمد البهوتي الخلوتي الذي "كان حنبلياً خلوتياً ودرس علوم الفقه والتصوف" ، والشيخ أحمد الجبالي الشاذلي "الفقيه الخاشع المتواضع ، المشهور بالديانة والصيانة والأمانة والطريقة" ، والشيخ أحمد الدردير المالكي الأزهري الذي كان خلوتياً ، وقيل إنه كان "أوحد وقته في الفنون العقلية والنقلية" ، والشيخ أحمد السماليجي الأحمدي الذي "كان يقوم بالإفتاء على المذهب الشافعي"[٩] .

لقد حدث التلاقي والتفاهم بين المتصوفة والفقهاء في مصر . وإذا كان ذلك قد بدأ منذ القرن الثامن الهجري/الثالث عشر الميلادي ، حسبما يرى البعض ، فإنه زاد في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي ، وبلغ ذروته في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين/ السابع عشر والثامن عشر الميلاديين[١٠] . وقد انعكس ذلك على موقف الطرفين منذ أوائل العصر العثماني ، وحدث ما يشبه الاندماج بين صفتي الفقيه والمتصوف في آن واحد ، وهو ما نلمحه في قول محمد الصواف :-

والعلما هم المحدثونا والفقها والمتصوفونا

وقوله :

وشارك الصوفية المحدثين والعلما في معالم الدين[١١]

أما المتصوفة فحاولوا من جانبهم ، ومنذ أوائل ذلك العصر إحداث نوع من التقارب بين الفقه والتصوف . تزعم الشعراني هذا الاتجاه باعتباره أحد أهم زعماء المتصوفة في القرن السادس عشر الميلادي ، وباعتباره المتصوف الذي لقي الكثير من العنت من فقهاء الأزهر[١٢] . ظهر ذلك التقارب في ترديده ، في كل كتبه تقريباً ، اتفاقه مع المذاهب الفقهية الأربعة . ومن ذلك قوله "ومما أنعم الله به عليّ ، كثرة توجهي وتقريري لجميع مذاهب المجتهدين ، حين تبحرت في علومهم ، حتى كأني في حال تقريري لها واحد منهم ، وربما ظنّ الداخل عليّ وأنا أُقرر في مذهب ذلك الإمام أنني حنفي أو حنبلي أو مالكي"[١٣] . بل ولقد حمل الشعراني مهمة التقريب بين المذاهب والجمع بينها من ناحية ، والتوفيق بين شتيت آرائها وبين التصوف من ناحية أخرى . ولذلك صنف "اليواقيت والجواهر" للتوفيق بين أهل الذوق والكشف (رجال التصوف) وبين أهل الاستدلال والفكر (علماء الدين/الفقهاء) . كما صنف "الميزان" و"كشف الغمة" للتوفيق بين المذاهب الأربعة[١٤] . والحقيقة أن الشعراني تعامل مع الفقهاء بمكر وخداع ، بحيث أرضى خلافهم مع المتصوفة ، وفي الوقت نفسه نفذ الكثير مما اقتنع به واعتقد فيه . لقد أعلن عن ذلك في كتبه صراحة ، وكتب أن من أخلاق المتصوفة "موافقة الفقيه إذا أنكر شيئاً من أحوال أهل الطريقة أو أمرهم بشيء ، ولا يُقيم أحدهم عليه الحجة إلا إن علم أنه يرجع إلى قوله ، وذلك لأن الفقيه في دائرة لا يعرف غيرها . فإذا قال إن القطب مثلاً أو البدل أو الوتد لا حقيقة له ، فقل له : نعم ، واقصد بذلك أنه ليس حقيقة عنده . وإذا قال الأولياء قد انقرضوا ولم يبق منهم أحد ، فقل له : صدقت ، أي على معتقده هو . وكذا إن قال الخضر لا وجود له ، فقل له : نعم ، لاسيما إن أتى بكلام أحد ممن ينكر ذلك ، كابن تيمية"[١٥] .

لقد رأى الشعراني وفريقه أن الشريعة والحقيقة كلاهما يكمل الآخر ، ولا تناقض بين الاثنين . ولما كان التناقض والرفض يأتي من الفقهاء ، فقد حاول المتصوفة جاهدين

تغيير مواقفهم ، بالنصح والمُحاجاة ، وبالمكر والخداع . وها هو الشيخ علي الخوّاص وقد قال : "لا اعتراض على الفقيه إذا أنكر على المتصوفة أمراً يُخالف الشرع . . واعلم يا أخي أن غالب الإنكار الذي يقع بين الفقهاء والصوفية إنما هو بين القاصر من كل منهما وبين مثله ، وإلا فالكامل من الفقهاء يُسلِّم للعارفين ، والعارفون يُسلِّمون للعلماء ، لأن الشريعة جاءت على مرتبتين : تخفيف وتشديد ، ولكل من المرتبتين رجال في حال مباشرتهم للأعمال . فمن قوي منهم خُوطب بالتشديد والأخذ بالعزائم ، ومن ضعُف منهم خُوطب بالتخفيف والأخذ بالرُخص . . فمُراد القوم أنهما متلازمتان ، حيث توافقتا ظاهراً وباطناً ، لا ظاهراً فقط"[١٦] . وقد أدت تلك المحاولات لنتيجة مهمة ، وهي زيادة التقارب بين الفريقين وحدوث نوع من الامتزاج أو الاندماج فيما بينهم ، حتى يُفهم من حديث الشعراني أن المتصوفة كانوا يتصدرون للفتيا على عصره بما يفتي به العلماء . ولقد حاول الشعراني ألا يتشدد كما فعل سلفه من المتصوفة ، بل إنه ـ وكما كتب بنفسه ـ كان يُلاطف الفقهاء إذا استفتوه في أمر لا يُطيقون العمل به ، فكان يفتيهم "بالرخصة" ثم "إذا بلغ أحدهم مقام الورعين أفتيتهم بالتشديد"[١٧] . كذلك جلس إليه الفقهاء للدرس والاستفادة[١٨] .

هكذا حدث الوفاق بين المتصوفة وبين الفقهاء (وجُلهم من المتصوفة) مما أدى لقوة تيار التصوف في مصر ، وأصبح علماء الأزهر يوزعون أنفسهم بين حلقات الدرس في النهار ومجالس الذكر في الليل ، وصار كل شيخ يصطنع من حوله المريدين والأتباع ، كما يصنع الدراويش وشيوخ الخانقاهات والطرق . وكان هؤلاء العلماء يحرصون على أن يجمعوا لأنفسهم ألقاب شيوخ الطرق ، حتى صاروا بذلك في اعتبار الشعب مظهر بركة ونفع[١٩] . لقد صار العلماء/الفقهاء مقتنعين بقداسة الأولياء ، بل وكانوا مرشحين لأوجه التكريم التي تضفيها تلك القداسة ، ولا يقلون عن الشيوخ المتصوفين في شرحهم أسرار الفناء في الله ووحدة الوجود ، كما لم يقلوا حماسة عن الجماهير في التهامهم قصص المعجزات والعجائب والروايات الشفهية الخاصة بها ، وممارستهم الطقوس الصوفية ، وإن فعلوا ذلك في صورة أكثر حذراً . أما القلة التي كانت لديها الجرأة على نقد ادعاءات الأولياء فكان يلومهم زملاؤهم من العلماء ، وأحياناً ما كانت حياتهم تتعرض للخطر بسبب عنف الغوغاء

والحماسة الدينية[٢٠] .

كانت حادثة الواعظ التركي خير دليل على التحول في موقف الفقهاء ، وخاصة فقهاء الأزهر الذين ساندوا المتصوفة ، وبشكل صبغهم بصبغة شرعية أمام المجتمع بحكامه ومحكوميه . لقد ذكر الواعظ "أن كرامات الأولياء تنقطع بموتهم ، وأن ما يُذكر من كرامات الأولياء التي تظهر بعد موتهم باطل ، وأن ما نقله الشعراني في طبقاته عن بعض الأولياء بأنه اطلع على اللوح المحفوظ لا أصل له ، ومن ادعى ذلك يكفُر ، وأن اللوح المحفوظ لم يطلع عليه أحد من الأنبياء ، فكيف يتيسر للأولياء ، حتى أنكر رؤية النبي (ص) اللوح المحفوظ ، وأن جميع ما يوقد في مقامات الأولياء من شمع وزيت وقناديل لا يجوز فعله ، وتقبيل أحدهم أعتابهم ومشاهدهم لا يجوز ، ويُخشى على فاعله الكُفر ، ويجب على المسلمين وولاة الأمور السعي في إبطال ذلك . ومن جملة ما ذكره أنه يجب هدم القباب المبنية على أضرحة الأولياء والتكايا ؛ كتكية الكلشنية والمولوية ، وحرّض على منع وقوف الفقراء في باب زويلة في ليالي رمضان"[٢١] .

والحقيقة أن أهمية هذه القضية هو بيان موقف فقهاء الأزهر ، حيث "توجه بعض الناس إلى العلماء بالأزهر ، وسألهم عما يقوله في انقطاع كرامات الأولياء بعد الموت ، وعدم جواز رؤية اللوح المحفوظ حتى للأنبياء . فأجابوا بأن كرامات الأولياء حق ، وأنها جائزة في حقهم حتى بعد الموت ، ومن أنكر ذلك فهو معتزلي . وأما إنكاره اطلاع النبي (ص) على اللوح المحفوظ فهو كلام لا يجوز التكلم به ، وإن القائل به يجب على الحاكم زجره بل وقتله ، وكتب عليها علماء المذاهب"[٢٢] . لقد نبتت المحاولة ونمت ، ثم اشتعلت بعيدة عن الأزهر . فصاحب الدعوة لم يلق دروسه في الأزهر ، ولم يكن يستطيع بداهة أن يفعل . بل إن الأزهر هو الذي أحبط تلك المحاولة لإصلاح ناحية من نواحي العقيدة عند أهل مصر . فرجال الأزهر ورجال العقيدة التقليدية ، كالقاضي التركي ، هم الذين قضوا على المحاولة ، ولم يقر لهم قرار إلا بعد أن أيقنوا أنها ولدت ولن تولد مرة أخرى[٢٣] .

ومصداقاً لما قلناه عن تصوف علماء الأزهر ، فإن تلك الروح الصوفية ظهرت عند

شيوخ الأزهر أنفسهم ، حتى إن الشيخ محمد الخرشي (توفي١١٠١هـ/١٦٨٩م) أول شيخ معروف للجامع الأزهر(*) وصف بأنه كان "قدوة السالكين عجماً وعرباً ، مُربي المريدين ، كهف السالكين . . كثير الصمت ، كثير الصيام والقيام ، زاهداً ورعاً ، مُتقشفاً في مأكله وملبسه ومفرشه . . وكان له في منزله خلوة يتعبد فيها ، وكانت الهدايا والنذور تأتيه من أقصى الغرب وبلاد التكرور وغيرها . . وتَخَرَّجَ عليه جماعة ، حتى وصل ملازموه نحو مائة ، منهم العارف بالله الشيخ أحمد اللقاني ، وسيدي محمد الزرقاني . . وكانت الأمراء والأكابر يعتقدونه اعتقاداً تاماً ، وكان إذا ركب حمارته ومرّ في السوق ، يقتتل الناس عليه لأجل التبرك به وتقبيل يده ، ومن لا يصل إلى يده يتمسح بدابته أو بظهر الشيخ ويمسح بها وجهه . . وبالجملة فهو آخر الأئمة المتصوفين التصوف التام بمصر المحروسة"(٢٤) . إذن لقد سيطرت الروح الصوفية على الأزهر بوجه عام ، ابتداء من مشيخة الأزهر وحتى صغار طلابه ، وكان معظم شيوخه الذين ترجم لهم الجبرتي وغيره ينتمون إلى الطرق الصوفية ، وكان العالم الأزهري يُجاز أولاً في العلوم الشرعية ، ثم يُجاز ثانياً بإجازة الطريق الصوفي ، أو العكس(٢٥) .

ومن المتصوفة الذين أصبحوا شيوخاً للجامع الأزهر ، الشيخ إبراهيم الفيومي المالكي (١١٣٣-١١٣٧هـ/١٧٢١-١٧٢٥م) الذي وصف بأنه كان "رجلاً ولياً"(٢٦) . والشيخ عبد الله الشبراوي (١١١٣-١١٧١هـ/١٧٠٠-١٧٥٧م) الذي انتصر لعلي البيومي عند الوالي عندما اعترض عليه المعترضون لعقده مجلس الذكر في المشهد الحسيني(٢٧) . والشيخ محمد بن سالم الحفناوي/الحفني شيخ الأزهر بين سنتي١١٧١-١١٨١هـ/١٧٥٧-١٧٦٧) والذي كان خلوتياً قُحاً ، وتردد على زاوية شاهين الخلوتي بسفح الجبل ، حيث كان "يمكث فيها الليالي متحنثاً ، وانتهى به المطاف إلى أن صار أحد أقطاب الطريقة الخلوتية ، وأصبح يلقن المريدين ، وخلف أشياخاً كثيرة" ممن انتموا لسلسلة الطريقة الخلوتية الحفنية(٢٨) . ومنهم الشيخ أحمد العروسي شيخ الأزهر (١١٩٢-١٢٠٨هـ/ ١٧٧٨-١٧٩٣م) الذي تلقن الذكر والطريقة عن الشيخ مصطفى البكري ولازمه كثيراً واجتمع بعدها بالشيخ أحمد العريان (توفي ١١٨٤هـ/١٧٧٠م) "واختص به اختصاصاً زائداً ، فكان لا يُفارقه سفراً ولا حضراً" وزوّجه إحدى بناته ، خاصة وأن العريان كان قد

بشّره بأنه "سيسود" . ومنهم الشيخ عبد الله الشرقاوي (تولى مشيخة الأزهر ١٢٠٨-١٢٢٧هـ/١٧٩٣-١٨١٢م) الذي أوغل في الطريقة الخلوتية ، وصار له مجلس ذكر ضم في بعض الأحيان مريدين كانوا يأخذون في الذكر والإنشاد والتوله ، إلى أن ينادوا في إنشادهم بقولهم "يا بكري مدد ، يا حفني مدد ، يا شرقاوي مدد" . وعندما مات الشيخ الحفني ، نجح الشرقاوي في أن يكون خليفة للطريقة بعده ، وكان يقوم مع مريديه كل ليلة للذكر وقراءة القرآن وتلقين الطريقة الخلوتية للأتباع الجدد [٢٩] .

لقد شهدت مصر في العصر العثماني اطراد توغل التصوف في الأزهر طوال القرون الثلاثة . يمكن العثور على ذلك بصورة جلية في كتابات عبد الوهاب الشعراني ، وعبد الغني النابلسي ، ومحمد المحبي ، وأحمد شلبي عبد الغني ، وعبد الرءوف المناوي ، وعبد الرحمن الجبرتي وغيرهم . فعلى الرغم من تصوف الشيخ زكريا الأنصاري ، إلا أنه التحق بالأزهر واستمر مُلازماً للاستماع على كبار علمائه وفقهائه ، وخاصة المتصوفة منهم ، حتى أصبح أحد أركان الطريقين : الفقه والتصوف ، وفي الوقت نفسه كان يعتكف العَشرة أيام الأخيرة من شهر رمضان فوق سطح الجامع الأزهر[٣٠] . وهناك الشيخ الصوفي محمد المنير البلبيسي الذي كان يصوم كل عام بالجامع الأزهر . أما الشيخ علي الشوني (توفي ٩٤٤هـ/١٥٣٧م) فكان "أول من عمل طريقة المحيا في الصلاة على النبي (ص) بالأزهر وأصبح شيخها في مصر ونواحيها ومكة والقدس ودمشق وسائر البلاد" . ورغم اعتراض بعض رجال الأزهر عليه ، فإن البعض سانده . ومن هنا كان من الطبيعي أن يكون للشيخ إبراهيم المرشدي مجلس ذكر بالجامع الأزهر بعد صلاة الجمعة[٣١] . ومنهم محمد ابن سالم الطبلاوي (توفي ٩٦٧هـ/١٥٥٩م) ، والشيخ صالح بن عبد الله الكتامي (توفي بعد ٩٩١هـ/١٥٨٣م)[٣٢] .

شهد القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي نمواً مطرداً في هذا التيار ، وأصبحنا نقرأ بشكل أكثر وأوضح عن الأزهريين المتصوفة ، كدليل على تغلغل التصوف في الأزهر . فمع أن الشيخ أبا الإخلاص الشرنبلاوي (توفي ١٠٦٩هـ/١٦٥٨م) كان من شيوخ الأزهر وعلمائه ، فإنه كان وفائياً[٣٣] . أما الشيخ محمد الشوبري (توفي ١٠٦٩هـ/ ١٦٥٨م) فكان "شيخ الشافعية ، ورأس التحقيق والتدريس والافتاء في جامع الأزهر ، وكان

فقيهاً إليه النهاية" ومع ذلك كان "معتقداً للصوفية" . وهناك الشيخ محمد الكلبي الذي كان أزهرياً وشيخاً للمحيا بالجامع الأزهر ، كما كان زاهداً مشهوراً . وبينما كان الشيخ شعبان الفيومي الأزهري (توفي ١٠٧٥هـ/١٦٦٤م) "مُعظماً عند العلماء ، مشهوراً بالورع وله كرامات علية"[٣٤] . . فإن الشيخ عبد الكريم الذري (توفي ١٠٨٠هـ/١٦٦٩م) كان أزهرياً وفائياً ، وكان الشيخ إبراهيم السهلي (توفي ١٠٤٥هـ/١٦٨٨م) أزهرياً متصوفاً[٣٥] بل وألّف الشيخ الأزهري مراد بن يوسف (توفي بعد ١٠٤٥هـ/١٦٣٥م) عدة كتب عن المتصوفة ، ومنها "الفتوحات الربانية في مناقب السادة الخضيرية" و"النفحات المسكية في ذكر مناقب السادة البكرية" و"فتح الباري في ذكر ما اختص به الشيخ زكريا الأنصاري"[٣٦] .

ولعل أوضح صورة لهذا النمو المطرد لتصوف شيوخ الأزهر وطلابه في القرن السابع عشر الميلادي ، تتضح مما حكاه المتصوف الشهير عبد الغني النابلسي أثناء زيارته للأزهر ، وذلك حين كتب "انكبت علينا جميع الطلبة والمجاورين هناك ، يُقبّلون يدنا ويطلبون منا الدعاء مع زيادة الاعتقاد" . بل إنه كثيراً ما ذكر اجتماعه -هو والشيخ زين العابدين البكري وصُحبتهم- بجماعات وأفراد من شيوخ الأزهر . بل وذكر أيضاً أن الشيخ عبد الكريم كان من مدرسي الجامع الأزهر ، ثم ترك ذلك وسكن في جامع ابن طولون ، وانقطع للعبادة والعمل الصالح ، وأصبح من الأولياء"[٣٧] .

لقد وصل ذلك التيار المطرد إلى ما يمكن تسميته بـ"تصوف الأزهر" في القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي . تؤكد ذلك كتابات الجبرتي ، حيث انعكس التحول واضحاً في ترجماته ، وأصبحنا بشكل لا لبس فيه مع ازدواجية مقصودة في ألقاب شيوخ الأزهر ، باعتبار الواحد منهم "شيخ الطريقة والحقيقة" و"العالم بالمنقول والمعقول" . ومن هؤلاء "العلامة" محمد بن أحمد الحنفي الأزهري ، الذي انتهى به الأمر أن "اجتمع بالشيخ أحمد العريان وتجرد للذكر والسلوك ، وترك علائق الدنيا ، ولبس زي الفقراء" . والشيخ أحمد الجوهري الذي "اشتغل بالعلم وجدّ في تحصيله حتى فاق أهل عصره ، ودرّس بالأزهر ، وأفتى نحو ستين سنة . . واجتمع بالقطب أحمد بن ناصر ، فأجازه لفظاً وكتابة" وعند وفاته صُليّ عليه بالجامع الأزهر ودُفن في زاوية القادرية . والشيخ حسن الشبيني الذي رحل من بلدته فوة ، فطلب العلم . . وصار علاّمة زمانه ، ثم أخذ عن

الشيخ الحفني الطريق وتلقن الأسماء . . وصار خليفة محضاً ، فأدار مجالس الأذكار ، ودعا الناس إليها في سائر الأقطار"[٣٨] . وأحمد الدردير الأزهري ، الفقيه الصوفي الذي تولى مشيخة الطريقة الخلوتية والإفتاء بمصر[٣٩] . وعبد الرحمن الأجهوري (توفي١٢١٠هـ/ ١٧٩٥م) الذي "تمهر في المعقول والمنقول . . ودرَّس بالجامع الأزهر ، وأفاد الطلبة ، وأخذ طريق الخلوتية عن الشيخ الحفني ، ولقَّنه الأذكار وألبسه الخرقة والتاج ، وأجازه بالتلقين والتسليك" . وعيسى بن أحمد البراوي الأزهري ، وعلي الصعيدي ، وأحمد بن جاد الله الخناني ، ومحمد الأمير ، ومحمد البديري الدمياطي ، وأحمد السحيمي ، وأحمد الملوي وغيرهم كثير ممن يضيق المقام عن ذكرهم وحصرهم[٤٠] . حتى إذا ما حدث الاحتلال الفرنسي ، كان العلماء يجتمعون في الأزهر كل يوم لقراءة البخارى وغيره من الأذكار والدعوات "وكذلك مشايخ الفقراء الأحمدية والسعدية والرفاعية وغيرهم من مشايخ الفقراء وأرباب الأشاير ، كل يوم يذهبون إلى الأزهر ، فيجلسون للأذكار والدعاء ، وتجتمع أطفال الكتاتيب للدعاء وتلاوة اسمه تعالى (لطيف)"[٤١] .

هكذا أصبح الأزهر مؤسسة تعليمية صوفية قلباً وقالباً بحيث يمكن أن نعده باطمئنان ضمن المؤسسات التعليمية للمتصوفة في مصر آنذاك ، بل والمؤسسة الأولى في الأهمية في هذا المجال[٤٢] . ولما كان الأزهر أكبر مؤسسة تعليمية في هذا الوقت سواء في تعليم وتخريج الطلبة ، أو في نشر الثقافة ، فقد انعكس هذا التحول على مؤسسات التعليم في مصر آنذاك ، وأصبح من الواضح فيها هي الأخرى اندماج الفكر والتصوف ، وبروز الفقهاء المتصوفة ، على اعتبار أن معظم القائمين على التعليم فيها كانوا من خريجي الأزهر ، أو ممن حضروا حلقات علمه ، أو ممن تأثروا بالفكر السائد فيه ، وبمكانته العلمية واتجاهاته الفكرية .

* * *

لم يقتصر التصوف على الجامع الأزهر ، بل انتشر في المؤسسات التعليمية آنذاك ومنها المساجد والجوامع . لقد كانت هناك أعداداً كبيرة من الجوامع والمساجد في القاهرة والمدن المصرية الأخرى ، حيث قامت بدور علمي كبير تناسب مع حجمها ، وموقعها ،

وإمكاناتها المادية ، وهيئات التدريس الموجودة فيها . لقد كانت تلك العوامل أساس شهرة أي منها ، لذلك حرص الواقفون على توفير كل ما يستطيعون توفيره من تلك الأمور . وعلى سبيل المثال نصت حجة وقف الأمير خاير بك على أن "الخلاوي أسفل المسجد مُعدة لانتفاع طلبة العلم الشريف من المقيمين بالمسجد والواردين عليه"(٤٣) كما وفر لهم مُختلف ما كانوا يحتاجونه .

ومن أشهر الجوامع والمساجد في مصر آنذاك جامع عمرو بن العاص ، وجامع شيخون ، وجامع المحمودية ، وجامع المشهد الحسيني ، وجامع سارية ، وجامع ألماس ، ومسجد الإمام الشافعي ، ومسجد كتخدا بالأزبكية ، ومسجد أحمد بن طولون ، والمسجد الأحمدي بطنطا ، ومسجد إبراهيم الدسوقي في دسوق ، بالإضافة إلى المساجد والجوامع الكبرى في المدن مثل : الجامع الكبير بالمحلة الكبرى ، وجامع المتبولي ، والجامع البدري بدمياط ، وجامع زغلول ، وجامع المحلة في رشيد ، وغيرها من الجوامع الكبرى في الاسكندرية ودمنهور وأسيوط وفوة وقوص والفيوم وأبي صير(٤٤) . وعلى كل فقد زاد عدد المساجد والجوامع في مصر آنذاك زيادة كبيرة ، ولم يقتصر استعمال الجامع أو المسجد على الغرض الأساسي ، وهو أداء الصلوات الخمس والعبادة ، وإنما جمعت الجوامع والمساجد بين الدور الديني والدور التعليمي ، حيث كانت تُقام فيها الحلقات التعليمية ، ومجالس الوعظ والإرشاد في المناسبات المختلفة . ويستطيع المتتبع للعملية التعليمية في المساجد والجوامع آنذاك أن يلاحظ بسهولة طُغيان الطابع الصوفي عليها في كل مراحلها ومجالاتها ، بل وفي الوظائف المختلفة المتصلة بتلك العملية(٤٥) .

كان التعليم بالمساجد والجوامع الكبرى بمثابة التعليم العالي ، وكان الصبي أو الدارس بعد أن ينتهي من دراسته في الكُتَّاب : إما أن يتجه لتَعَلُّم إحدى الحرف والدخول في الحياة العملية ، وإما أن يُواصل دراسته العالية بأن يتوجه إلى الأزهر أو أحد المساجد الكبرى في مدينته أو مدينة قريبة من قريته ، حيث برزت مهمة المسجد في القرية ، فكان بمثابة مدرسة فيما لو اقتضى الأمر(٤٦) . كان معظم الشيوخ الذين قاموا بالتدريس في تلك المساجد والجوامع من المتصوفة الذين تلقوا تعليمهم في الجامع الأزهر . وقد اشتهر الكثير منهم بإقبال الطلبة على دروسهم ، ومنهم الشيخ أحمد السماليجي الذي كان يعمل مُدرساً

بالمسجد الأحمدي بطنطا "فأقام يُقرئ الدروس ، ويُفيد الطلبة ، ويُفتي على مذهبه ، ويقضي بين المتنازعين من أهالي البلاد ؛ فراج أمره واشتهر ذكره بتلك النواحي ، ووثقوا بفتياه وقوله ، وأتوه أفواجاً بمكانه المُسمى بالصف فوق باب المسجد" . ومنهم حسن ابن سلامة الطيبي المالكي البراهمي (توفي ١١٧٦هـ/١٧٦٢م) الذي درَّس بجامع زغلول برشيد وأفتى ، وكان درسه من أكبر الدروس في الجامع . ومنهم الشيخ علي بن عمر العوني الميهي (توفي ١٢٠٤هـ/١٧٨٩م) والذي "صار شيخ العلماء بالمسجد المجاور للمقام الأحمدي ، وتعلَّم عليه غالب من بالبلد علم التجويد" . والشيخ أحمد بن جاد الله الخناني البرهاني (توفي ١٢٠٧هـ/١٧٩٢م) الذي "تصدَّر لإقراء الحديث بالمشهد الحسيني ، واجتمع عليه الناس ، وحضره من كان مُلازماً لحضور شيخه من تُجَّار المغاربة وغيرها ، واعتقدوا صلاحه ، وتحبَّب إليهم ، وواسوه بالصلات والزكوات والنذور"[٤٧] .



كانت المدارس أيضاً من المؤسسات التعليمية المهمة التي سيطر المتصوفة على التعليم فيها . لقد اهتم بها الحكام والأمراء ، وأكثروا من رصد الأوقاف عليها للإنفاق على شئونها وتعيين المدرسين والموظفين اللازمين لإدارتها[٤٨] وغالباً ما سمحت الأوقاف للمترددين على المدرسة ـ من المدرسين والطلاب ـ بحياة هادئة ، ومستوى معيشي معقول[٤٩] . وعلى هذا الأساس كانت توجد في مصر مدارس ذات مستوى معقول ، موزعة على القاهرة وسائر المدن في الوجهين البحري والقبلي . وأحياناً أُقيمت المدارس في رحاب المساجد الكبرى أو أُلحقت بها . ومن أشهر مدارس مصر آنذاك : المدرسة الكاملية ، والمدرسة السنانية ، والمدرسة السليمانية ، والمدرسة الأقبغاوية ، والمدرسة الصرغتمشية ، والمدرسة المهذبية ، والمدرسة المهمندارية ، والمدرسة المحمودية ، والمدرسة السعدية ، ومدرسة أبي الذهب ، ومدرسة الأمير رضوان أغا الرزاز[٥٠] .

كانت الدراسة في المدارس تسير على نمط الدراسة في الأزهر ، وكان يجلس للتدريس في مدارس القاهرة شيوخ ممن درسوا في الأزهر . والأمر نفسه بالنسبة لمدارس مدن الأقاليم ، التي قام بالتدريس فيها خريجو الأزهر الذين عادوا إلى بلادهم واشتغلوا

بالتدريس في المدارس ، فكانوا على مقربة من ذويهم ، وباشروا مصالحهم العائلية . ولما كان معظم الطلبة يبدأون دراستهم في سن مبكرة ، ولم يكونوا يتلقون سوى الدراسات التي توفرها الكتاتيب (مدارس القرآن على حد قول الغربيين) . . فقد كانت السنوات الأولى تُنفق بوجه عام في دراسات تمهيدية "بما في ذلك اللغة العربية" تحت إشراف صغار المدرسين . ومع أنه لم يوجد بأي مدرسة برنامجاً مُحدداً للدراسات ، فإنه ـ وفي مرحلة متقدمة ـ كان الطالب يحضر محاضرات كبار الشيوخ في فروع معينة من العلوم الدينية التي كان يود تعلمها . وكان مدى الدراسات ـ كما هو الحال في معظم المعاهد الدينية ـ ضيقاً نسبياً ، واقتصر على العلوم اللغوية ، بما في ذلك البلاغة والنثر والعلوم الدينية والفقه والمنطق ومبادئ الرياضيات(٥١) .

كان المدرس في المدرسة ، وبعد أن يكون قد وطَّد أقدامه في المسجد أو المدرسة ، يقوم بتدريس نص معين لمن يهتمون بالحضور : بالإملاء ، أو بالتعليق والمدارسة . كما كان يقوم "معيد" بإعادة الدرس على الطلبة الأُصلاء . وخلال الدرس كان الحاضرون أحراراً في أن يسألوا المدرس ويجادلوه . وبشكل عام لم تكن توجد امتحانات أو شهادات عامة في المدارس . لقد كان الطالب يدرس كِتَاباً مع مدرس يتلقى منه إجازة بأنه درس الكِتَاب . والحقيقة أن النجاح في مثل هذه المجالات هو الذي أُضفي ، إلى حد كبير ، على صغار المدرسين شهرتهم(٥٢) .

والظاهرة التي تكررت كثيراً في حجج الوقف على المدراس والمساجد والجوامع ، هي ظاهرة توريث الوظائف للأبناء والأحفاد . فعلى سبيل المثال نصت إحدى الحجج على أن "من توفي إلى رحمة الله تعالى من أرباب الوظائف وله ولد صالح للقيام بوظيفة والده ، قرره الناظر . فإن كان صغيراً أقام الناظر عنه نائباً إلى أن يصلح لمباشرة وظيفة والده"(٥٣) . كما قررت حجة السيفي بيبرس إيكال وظيفة الإمامة وشيخ الصوفية والخطابة في الجامع الذي أنشأه "للشيخ أبو العباس أحمد بن أبي الفداء ، وولده بدر الدين" و"جعل ذلك لهما كل حياتهما ، ومن بعدهم لأولادهما ثم لأولاد أولادهما وذريتهما ونسبهما وعقبهما من الذكور"(٥٤) . والحقيقة أن ذلك النظام كان ـ وحسب نظرتنا المُعاصرة ـ مما يؤخر العملية التعليمية ، لكنه بمقاييس ذلك العصر كان له جانبان : أولهما إيجابي ، وهو أن الشيخ كان

يُعَلِّم ابنه ويؤهله ليخلفه في العمل بوظيفته بشكل أفضل من غيره . أما الجانب السلبي فكان يكمن في أنه أحياناً ما كان الإبن لا يملك القدرات العلمية التي تؤهله لوراثة منصب والده . وعلى كل فقد برز بعض الشيوخ الذين قاموا بالتدريس في المدارس وكانت لهم شهرة واسعة ، ومنهم الشيخ مصطفى العزيزي (القرن الثامن عشر) الذي "كان يقرأ دروسه بمدرسة السنانية بحارة الأزهر ، ويحضر دروسه كبار العلماء والمدرسين" . ومنهم الشيخ سليمان العجيلي (توفي ١٢٠٤هـ/١٧٨٩م) "الذي درَّس بالأشرفية والمشهد الحسيني ، في الفقه والحديث والتفسير ، وكثُرت عليه الطلبة"[٥٥] .

أما مجموعة العاملين في المدارس فتشابهت مع العاملين في أية مؤسسة صوفية . فهناك الإمام ، والمؤذنون ، وقرّاء القرآن ، والصوفية ، وشيخ الصوفية ، وكاتب الغيبة ، وقارئ الحديث وغيرها من الوظائف التي كانت توجد في التكايا والخانقاهات والأضرحة والزوايا وبعض المساجد[٥٦] . وبطبيعة الحال فإن هذا يطرح من جديد ـ ويؤكد ـ ظاهرة تحول المدارس إلى مساجد وزوايا وتكايا . لقد تعددت الأمثلة على ذلك ، ومنها المدرسة النابلسية التي تحولت إلى "زاوية الخضر والأربعين" ، ومدرسة زين الدين الدمروطي التي تحولت إلى زاوية السليماني ، والمدرسة الطُغجية التي تحولت إلى زاوية الشيخ عبد الله ، والمدرسة السعدية التي تحولت إلى زاوية القاصد ، ومدرسة أقسنقر التي تحولت إلى جامع في سنة ١٠٨٠هـ/١٦٦٩م ، والمدرسة التي حولها السيفي بيبرس بن عبد الله إلى مسجد للعبادة والدراسة بحيث "تتوالى فيها الجمعة والجماعات ، وتتكرر فيه الخطبة والصلوات ، وتُتلى فيه الآيات ، وأُذِن لجميع المسلمين بالصلاة والاعتكاف فيه والتردد إليه ، والعبادة في جوانبه ونواحيه" . والأمر نفسه بالنسبة للمدرسة المهمندارية ، والمدرسة المهذبية ، ومدرسة المضنفر ، ومدرسة البكرية[٥٧] .

والحقيقة أن هناك تداخلاً في الوظيفة العلمية للمسجد والمدرسة منذ وقت مُبكر . بيد أن القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي شهد غلبة تصميم المدرسة على المسجد ، فأُنشئ على مثال المدرسة كثير من المساجد ، بصرف النظر عن كونه خصص أو لم يُخصص لمذهب بعينه ، وتارة ما كان يوصف باعتباره مدرسة وتارة أخرى كان يوصف على أنه مسجد[٥٨] . ولما كانت الوظيفة التي يؤديها المبنى الديني تقوم أساساً

على نص الوقف الذي يحدده ، فلم يعد مُستغرباً أن نجد جامعاً يؤدي وظيفة الخانقاه إلى جانب وظيفته الأصلية كجامع ، أو أن نجد بعض الجوامع التي أنشأها أصحابها لتؤدي وظيفة المدرسة والخانقاة ، إلى جانب وظيفتها الأساسية . كما كانت هناك العديد من المدارس التي أدت وظيفة المساجد والخانقاهات ، إلى جانب وظيفتها الأصلية من كونها مدارس[٥٩] .

على أنه كثيراً ما كانت بعض المدارس تتعرض للتدهور لقطع أرزاقها أو نقصها[٦٠] . ومن ذلك أن بدايات الحكم العثماني لمصر شهدت تراجع واحدة من أشهر المدارس في تاريخ مصر ، وهي المدرسة الصالحية التي صارت "ليس يلوح بها قاض ولا شاهد ولا مُتَعَمِّم ، بعدما كانت قلعة العلماء" وذلك بعد أن أمر خاير بك "ملك الأمراء" بذلك تنفيذاً لـ"اليسق العثماني" ـ أي الأمر العثماني ـ بعدم جلوس القضاة ونوابهم عندها للنظر في أمور القضايا المختلفة . ورغم عودة أمور المدرسة فيما بعد ، فإنها لم تسترد وضعها الذي كانت عليه من قبل[٦١] .



أما الزوايا فكانت هي الأخرى بمثابة مؤسسة تعليمية/صوفية في ذلك العصر ، حيث قامت بدور تعليمي ملموس ، رغم طُغيان الطابع الديني/الصوفي على هذا الدور . لقد كانت معظم الزوايا تعقد دروساً للعلم ، ويقصدها الطلاب والمريدون[٦٢] . بمعنى آخر ، شهدت زوايا ذلك العصر تعدداً لمهامها . ومما ورد في حجة وقف مصطفى باشا على زاويته أنه "وقفها مسجداً لله تعالى . . تُصلى فيه الصلوات المفروضات ؛ وتُقام فيه السُنن والجماعات ، ويُعتكف فيه على العبادة والطاعات . . وتلاوة القرآن العظيم مع حديث النبي صلى الله عليه وسلم ، ومُذاكرة العلوم وتفهيمها ومُداراستها وتعليمها ، وأذن في دخولها والصلاة فيها والاعتكاف ، وجعل حكمها حكم المساجد"[٦٣] . بل وانفردت بعض الزوايا بجعل تعليم المرأة أحد مهامها ، أو أحد أهم الأنشطة التي تقوم بها ، رغم انتقادات بعض الفقهاء[٦٤] .

لقد كانت بعض الزوايا تسمح لمريديها بالانقطاع للعلم والعبادة مُعتمدة على ريع

الأوقاف المخصصة لها ، فوفرت لنزلائها نفقات المعيشة وطلب العلم(٦٥) . وعلى سبيل المثال فقد ذكر الشعراني أنه وفر للمتصوفة في زاويته الفرصة "للاشتغال بالعلم والقرآن والأدب والأوراد ، منذ ثلاثين سنة ، من غير تقلق ولا تعب في تحصيل معاشهم" . وعن عددهم في زاويته ذكر أنهم "بلغوا عندي الآن نحو مائتين نفس رجالاً ونساء وأطفالاً" . وفي فترة تالية ، أورد إحصاءً إجمالياً لعدد الذين تعلموا في زاويته ، وكتب "وحررنا الفقراء الذين حفظوا القرآن وماتوا إلى رحمة الله أو رجعوا إلى بلادهم ، فوجدناهم أكثر من ألفي نفس"(٦٦) .

ومن زوايا مصر التي قامت بدور تعليمي مهم في العصر العثماني : زاوية الشعراني ، وزاوية حسن بن إلياس ، وزاوية ابن عنان ، وزاوية المنزلاوي بدمياط ، وزاوية السندوبى بالمنصورة ، وزاوية الدردير ، وزاوية حسن الرومي التي قرر منشؤها في حجة وقفه أن "من أراد منهم (أي من نزلاء الزاوية) الخروج لطلب العلم على المشايخ بجامع الأزهر أو غيره ، مُكّنَ من ذلك ، بحيث لا تفوته صلاة الظهر بالزاوية"(٦٧) .



من ناحية أخرى لعبت التكايا والخانقاهات والربط دوراً ملحوظاً في العملية التعليمية آنذاك . وإذا كان الضعف قد انتاب دور بعض تلك المؤسسات بالقياس إلى العصر السابق ، فإن دورها لم ينعدم ، واستمر بصور متفاوتة .

اهتمت التكايا بالجانب التعليمي وحرصت على أن يكون بها طلبة ومدرسين من الأتراك ، حيث وفرت لهم ما احتاجوا إليه من أمور المعيشة . وفي حجة وقف اسكندر باشا على تكية أنشأها ، شرط "أن يُصرف في كل شهر من شهور الأهلة مائة نصف وخمسين نصفاً ، ومن الخبز في كل يوم ستة أرطال ، لرجل من العلماء الأخيار ، الأتقياء الأبرار ، الناسكين المُسَلِّكين الصوفية المُرشدين ، رومي الأصل ، حنفي المذهب ، أهلٌ لتربية التلامذة وإرشادهم ، عارفٌ بالفقه وأصول الدين ، له إلمام بتفسير الآيات القرآنية ومعاني الأحاديث الشريفة النبوية والآثار المروية وألفاظ اللغة وأسرار العربية ، ليكون شيخاً بالتكية المذكورة ، يُقيم بها بالخلوة المُعدّة له ، وليُشغِّل الطلبة بالعلم الشريف في كل يوم ، ويُقرر

لهم القواعد والضوابط ، ويفيدهم ما يحتاجون إلى استفادته من العلوم الشرعية وغيرها ، ويُلقي على كلٍ منهم من المسائل ما يقبَلهُ ويبلُغهُ علمه ، ويُرشدهم إلى طريق القوم ، ويُسلكهم على الخير ويُزهدَهُم"[٦٨] . أما التكية التي أنشأها محمد بك أبو الذهب ، فرتب فيها ثلاثة وخمسين طالباً من الأتراك ، وجعل لكل منهم في اليوم عشرة أرادب من القمح ، وهيأ لهم من الشيوخ من يقوم على أمر تعليمهم وتصوفهم[٦٩] . وبشكل عام حظيت التكايا بأوقاف واسعة انعكست على مستوى معيشة الطلاب النازلين فيها ، وعلى القائمين بالتدريس لهم . وقد نصت حجة وقف اسكندر باشا سالفة الذكر على أن "التكية وما بها من الخلاوي ، والحاصلين والمطبخ والمطهرة . . وقف على الشيخ والطلبة . . على أن ينتفعوا بذلك . . (وأما الخلاوي) وعدتها اثنتا عشرة خلوة فإن الواقف . . أعد منها خلوة لسُكنى شيخ التكية المذكورة ، وخلوة لوضع ما يُشترى من الاحتياج والطعام المُعد للشيخ وطلبته بالتكية ، ولوضع آلات المطبخ التي وقفها حضرة الباشا الواقف . . وأما باقي الخلاوي المذكورة ، وهي عشرة خلاوي ، فإنه أعدها لسكنى جماعة الطلبة العشرة . . وعيَّن لكل واحد منهم خلوة يُقيم بها ليلاً ونهاراً ، ويُنتفع بها أسوة أمثاله على العادة في ذلك"[٧٠] .

لقد تشابهت العملية التعليمية في التكايا كثيراً مع مثيلاتها في المؤسسات الصوفية الأخرى من حيث نظم الدراسة ، لكنها ـ ولكونها كانت تضم الطلبة الأتراك ـ اهتمت بكتب التصوف التي لم يهتم بها الطلبة المصريون كثيراً . ومن أهم تلك الكتب كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي ، والذي قلما توقفت زاوية أو تكية للأتراك في مصر عن تدريسه وجعله في صدارة الكتب التي يقرأها الطلاب . وعلى سبيل المثال ، نصت حجة وقف حسن الدفتردار على تكية المولوية أن "يُصرف في كل شهر من شهور الأهلة من الفضة الموصوفة خمسة عشر نصفاً لقارئي المثنوي بالتكية"[٧١] . أما محمد علي باشا فشرط في حجة وقفه على زاوية المولوية "أن يُصرف في كل شهر خمسة عشر نصفاً لشخص مُتصف بالمعارف والفضائل ، يقرأ المثنوي عقب كل مجلس"[٧٢] . وبطبيعة الحال ، ونظراً للسيطرة العثمانية ، ترك هذا الكتاب تأثيراً في مصر نتيجة اهتمام العثمانيين به واعتبارهم له بمثابة "قرآنهم الصوفي" . وقد حاول الشيخ المصري عبد الرءوف المناوي

أن يضع اختصاراً للكتاب بعنوان "التمهيد للمثنوي" ولكنه لم يُكمله(٧٣) .

ورغم تدهور أحوال الخانقاهات ، فإن الدراسة فيها كانت إجبارية في معظم الأحيان ، كما تولى مشيختها كبار العلماء والفقهاء ، ومُنح الدارسون فيها إجازات علمية . كذلك لم يخل الأمر في الخانقاهات من عقد جلسات للوعظ والإرشاد(٧٤) . ولقد برز بعض الشيوخ الذين قاموا بالتدريس في الخانقاهات . ومن هؤلاء الشيخ عبد الرحمن الشامي (توفي حوالي ٩٥٠هـ/١٥٤٣م) المدرس بخانقاه سعيد السعداء ، والذي كان "فقيهاً نحوياً صوفياً ، وكان له تحقيق في العلوم الشرعية والعقلية"(٧٥) . ومنهم الشيخ أحمد البجيرمي الذي كان يُلقي بعض الدروس في خانقاه سعيد السعداء أيضاً(٧٦) . ومن خانقاهات ذلك العصر : خانقاه شيخو ، وخانقاه الجيغا المظفري ، وخانقاه ركن الدين بيبرس ، بالإضافة إلى خانقاه سعيد السعداء .

كذلك قامت بعض الربط بوظيفة تعليمية ، وكانت تُدرس فيها بعض العلوم الشائعة آنذاك . وعلى سبيل المثال ، كان في رباط الآثار درساً لفقهاء الشافعية ، ومُدرس وطلبة يعيشون لطلب العلم . كما كان من المُعتاد أن يضم الرباط خزانة كتب تُعين على دراسة العلم . ومن ذلك أن الرباط العلائي كان فيه قُرّاء وعشرة من الفقهاء ، عليهم أن يحضروا يوماً في كل أسبوع . أما رباط البغدادية فكان فيه دروساً للنساء ، ودرس لفقهاء الشافعية ، ومدرس وطلبة يعيشون لطلب العلم(٧٧) . وكما أسلفنا القول فإن الربط والخانقاهات من المؤسسات التي تدهورت أحوالها في العصر العثماني لتبرز محلها الزوايا والتكايا .

أما الكتاتيب/المكاتب فقامت بدور تعليمي تمثل في الأساس في تعليم الفتية ، خاصة الأيتام ، مبادئ القراءة والكتابة ، وإعدادهم : إما لدخول الأزهر ، وإما لثقافة بسيطة قوامها حفظ بعض أجزاء من القرآن مع قدر يسير من الحساب والإملاء . قام على شأن التعليم في الكتاتيب ، بالإضافة إلى فقهاء الكتاتيب التقليديين ، الكثير من المتصوفة الذين تلقوا تعليمهم في الزوايا ، وتنقلوا في القرى لتعليم صبياتها . وممن قاموا بهذا الدور الشيخ على البحيري (توفي ٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م) الذي "كان مُقيماً في قرى الريف ، يُدَرِّس للناس العلم ويُفتيهم ويُعلمهم"(٧٨) .

والحقيقة أن الكتاتيب قامت بدور تعليمي لا يُستهان به . وإذا كانت مدارس المدن آنذاك بمثابة المرحلة الثانوية أو المعاهد المتوسطة التي يُكمل المتفوقون فيها تعليمهم في الأزهر ، فإن الكتاتيب قامت مقام المرحلة الأولى في التعليم ، وكان الغرض الأساسي من إنشائها تعليم أيتام المسلمين وتوزيع الغذاء والكساء عليهم ، وذلك من ريع الأوقاف والرزق[٧٩] .

لم تكن "الدولة" هي التي تنشئ الكتاتيب وتنفق عليها أو تدبر لها خطط التعليم ، بل ظلت الكتاتيب ذات "نظام حُر" يعتمد على إنشاء بعض الشيوخ والأمراء والباشوات أو الأغنياء ، حيث يوقفون الأوقاف على ما أنشأوه من كتاتيب لإعطاء الرواتب للفقيه/ المؤدب ومساعده "العريف" . كما كان الأطفال الفقراء ، وكل من الفقيه والعريف ، يُمنحون في بعض المناسبات الملابس والنقود ، وخاصة في شهر رمضان . وبالطبع كانت تلك "المنح" تختلف من كُتَّاب لآخر تبعاً لثراء الواقف وقدرته المادية[٨٠] . وقد تكرر في ذلك العصر وجود بعض الفقهاء ممن قاموا بتعليم الأطفال دون أجر ، احتساباً لوجه الله . ومن هؤلاء الشيخ أبو بكر الإبياري[٨١] .

كان الأطفال يحضرون إلى الكُتَّاب يومياً ، من الصباح وحتى الظهر أو العصر ، عدا يوم الجمعة . كما كانت تُعطَّل الدراسة في شهر رمضان ، وأيام الفطر الثلاث ، وعيد الأضحى بأيامه الخمسة ، ويوم عاشوراء ، وليلة المعراج ، وفي ذكرى مولد النبي ﷺ ، وفي مولد بعض الأولياء الصالحين : كمولد البدوي والدسوقي . وبالإجمال ، وحسبما ذكرت إحدى الحُجج ، كان على الأطفال/التلاميذ المجيء إلى الكُتَّاب "من شروق الشمس إلى أذان العصر ، خلا أيام الجُمَع والعيدين والمفترجات من كل سنة"[٨٢] .

كان بإمكان الأطفال في الكتاتيب أن يتعلموا مبادئ القراءة والكتابة ، وأن يحفظوا القرآن الكريم أو بعض أجزائه ، ومن ثم كان عليهم ـ إذا ما أرادوا إتمام تعليمهم ـ أن يلتحقوا بمدرسة أو مسجد من المدارس أو المساجد الجامعة التي تقوم فيها الدراسة كالجامع الأزهر ومسجد أحمد البدوي وغيرها من المدارس والمساجد التي كانت توجد في القاهرة والمدن الأخرى ؛ كدمياط ورشيد والمنصورة والمحلة وأسيوط وغيرها من المدن

المصرية[٨٣] . ورغم بساطة ما كان يتلقاه الأطفال في الكتايب ، وتذبذب وتأثر دورها في بعض الأحيان ، فإنه لا يمكن التقليل من فائدتها أو إنكار دورها في هذا العصر للمصريين ، وخاصة الأيتام والفقراء منهم . لقد ساعدت نسبة كبيرة منهم على تعلم القراءة والكتابة ، حتى لقد ذكر البعض أنها ساعدت على جعل ربع سكان القاهرة أو ثلثهم قادرين على القراءة والكتابة[٨٤] .

وفي كثير من الأحيان كان الكُتّاب يُلحق بأحد الأسبلة أو الصهاريج . ومرة أخرى تمدنا الاسكندرية بنماذج مهمة ، ومنها الكُتّاب الذي أنشأه عبد الباقى الشرنوبى مُلحقاً بصهريج وحوض سبيل من إنشائه ، ووردت أوصافه على أنه "مركب على بيت السبيل" وأنه "مكتب لطيف مُعدّ لتعليم الأطفال كتاب الله"[٨٥] . ومنها الكُتّاب الذي أنشأه "عين أعيان الخواجكية أبي المكارم عبد العزيز من طايفة مستحفظان قلعة مصر" حيث أوقف "جميع الصهريج المعد لملئ الماء العذب من النيل المبارك . . وجميع المكتب المركب عليه ، المُعد لتعليم أطفال المسلمين القرآن العظيم وتأديبهم" . لقد أوقف على ذلك وقفاً أهلياً واشترط "أن يصرف من ريعه في كل سنة للفقيه الذي يؤدب الأطفال ويعلمهم القرآن العظيم بالمكتب المشار إليه ستة عشر قروش معاملة"[٨٦] . ومن ذلك الكُتّاب الذي أنشأه "حسين أغا وكيل طايفة عسكر القرمان بمدينة طرابلس بالمغرب" حيث أنشأ مسجداً وصهريجاً "بالنجع القبلي ، وأنشأ به مكتباً معدً لتعلم أطفال المسلمين القرآن العظيم" وأوقف على ذلك بعض الأوقاف الخيرية التي كان منها أنه "أرصد علي المسجد والمكتب والحنفية في كل سنة ستة عشر قرشاً عددية" منها "قرش في كل سنة للقائم بوظيفة "تأديب أطفال وفي تعليمهم القرآن"[٨٧] . ومن ذلك الكُتّاب الذي أنشأه "حسين جوربجي سردار مستحفظان" فوق صهريج ، بجوار جامع من إنشائه ، وجعل الكُتّاب "لتأديب الأطفال وتعليمهم القرآن العظيم" وجعل لشيخ المكتب "في نظير قراءة الأطفال وتأديبهم وتعليمهم القرآن العظيم . . في كل سنة تسعة عشر قرش . . وجعل . . بالمكتب المرقوم أربعة أطفال أيتام قاصرين يتعلمون القرآن العظيم بالمكتب ، وجعل لكل واحد منهم ثلاثة قروش ، وجعل أيضاً لكل واحد منهم نظير كسوة قرشين اثنين وذلك في كل سنة" كما كان من شروطه "أن كل من قصّر من أرباب الوظايف في وظيفة ولم يعمل منها

ولم يلازم ولم يتسبب . . يكون معزولاً من وظيفته غير مستحق لمعلوم الوقف"[٨٨] . ومن ذلك الكُتَّاب الذي أنشأه الشريف علي السكندري فوق سبيل وحاصل من إنشائه ، وجعله "القراءة الأطفال وتعليمهم لكتاب الله سبحانه وتعالي" وأوقف عليه وقفاً مُشتركاً ، علي أن يصرف من ريعه "في كل سنة لرجل من حملة القرآن العظيم من أهل الدين والصلاح ثلثماية نصف فضة وستون نصف فضة . . في تعليم أطفال المسلمين بالمكتب"[٨٩] . ومن ذلك الكُتَّاب الذي أنشأه عبد الباقي جوربجي فوق صهريج وسبيل من إنشائه ، وجعله "معدّ لتعليم الأطفال كتاب الله المعظم قدره ، يشتمل المكتب المذكور علي باب وأعتاب وسقف وشبابيك من الخشب النقي مطلة علي الشارع القبلي والغربي يفتح بابه غربياً ، يصعد له بسلم لطيف"[٩٠] .

وعلى كل فما سبق يوضح أن عدد الأطفال في كل كُتَّاب اختلف عن الآخر ، وحسب الظروف . فبينما بلغ عددهم خمسة أطفال في كُتَّاب أبي الطيب محمد ، فقد بلغوا عشرة في كُتَّاب إسماعيل المغلوي ، وإثنا عشر طفلاً بكُتَّاب رضوان الرزاز . ولقد كان من الطبيعي ثبات العدد طالما سمحت الظروف . وحينما كان الطفل يبلُغ الحُلُم ، فإنه كان يُستبدل بطفل آخر[٩١] .

ومن أشهر كتاتيب القاهرة في هذا العصر كُتَّاب خسرو باشا ، وكُتَّاب سنان باشا ، وكُتَّاب القزلار ، وكُتَّاب اسكندر باشا ، وكُتَّاب قيطاس ، وكُتَّاب جمال الدين الذهبي ، وكُتَّاب أمين أفندي بن هيزع (السيد علي) ، وكُتَّاب أوده باشا ، وكُتَّاب شاهين أغا ، وكُتَّاب عباس أغا كوكليان ، وكُتَّاب أحمد أفندي سليم ، وكُتَّاب حسن أفندي كاتب عزبان ، وكُتَّاب علي بك الدمياطي ، وكُتَّاب أبي الإقبال ، وكُتَّاب محمد مصطفى المحاسبجي ، وكُتَّاب الست صالحة ، وكُتَّاب الشيخ مطهر ، وكُتَّاب عبد الرحمن كتخدا ، وكُتَّاب رضوان أغا الرزاز ، وكُتَّاب السلطان مصطفى ، وكُتَّاب رقية دودو ، وكُتَّاب أبي الطيب محمد ، وكُتَّاب إسماعيل المغلوي[٩٢] . كما اشتهرت مدن الأقاليم وقراها بكثرة الكتاتيب فيها[٩٣] .

وتوضح الحجج الخاصة بالكتاتيب في ذلك العصر الطبيعة الصوفية لها ، من حيث

إنشائها وأهدافها وطبيعة العملية التعليمية فيها . فمعظم الذين أقاموها ورصدوا الأوقاف عليها كانوا متصوفة أو يميلون للمتصوفة ، بل لقد أُلحقت الكتاتيب في كثير من الأحيان بمؤسسات صوفية (كالتكايا والخانقاهات ، والمساجد والمدارس) . أما الذين قاموا بالتعليم أو التأديب فيها فكانوا أيضاً من المتصوفة . كما تظهر الطبيعة الصوفية لتلك الكتاتيب من خلال شروط الواقفين ، والتي عادة ما كانت تنص على قراءة الشيخ والأطفال للقرآن والأوراد والأذكار وإهدائها لروح الواقف والرسول (ص) وبعض الأولياء الذين كانت حجة الوقف تحددهم .



كان وجود المكتبات من الأمور التي ارتبطت بالمؤسسات التعليمية الصوفية في مصر إبان العصر العثماني . وبطبيعة الحال جاء الجامع الأزهر في المقدمة . لقد كان لكل رواق من أروقته مكتبته التي قد تضم بضعة آلاف من الكتب التي ساعدت ويسَّرت مُهام الدرس والبحث على الطلاب المنتمين إلى الرواق . ومن الأروقة التي احتفظت بمكتبات مهمة : رواق المغاربة ، ورواق الأتراك ، ورواق الشوام ، ورواق الصعايدة ، ورواق الحنفية ، وغيرها . ولقد كانت مكتبة رواق المغاربة هي الأهم في الجامع الأزهر[٩٤] .

بالإضافة إلى الأزهر ، كانت المساجد والجوامع تضم مكتبات تناسبت ومساحتها ، وحجم أوقافها ، وأنواع التعليم فيها . وعلى سبيل المثال أوقف أبو الطيب محمد ٢٣٩ كتاباً على الجامع الذي أنشأه ، حيث تنوعت الكتب ما بين المصاحف والرُّبَع وكُتُب التفسير والحديث ، بالإضافة إلى كُتُب الفقه والفرائض واللغة ، والنحو والتصوف والطب والجراحة والتاريخ وغيرها من أنواع المعرفة المعروفة آنذاك ، وإن حظيت كُتُب التصوف بنصيب هام في تلك المكتبات . ففي مكتبة الجامع الذي أنشأه أبو الطيب محمد ، كانت عدة كتب التصوف نحو ٢٥ كتاباً منها "المذاكرة في عمل أهل الآخرة" ، و"شمس الطريقة في بيان الشريعة والحقيقة" و" الفتوحات المكية" و"مجموع للإمام الغزالي" ، و"الفصوص" لابن عربي ، و"الروح" لابن قيم الجوزية ، و"طهارة القلوب" للديريني ، و"التنوير في إسقاط التدبير" ، و"مُكاتبات الأولياء" ، و"روضة المحبين ونزهة المشتاقين" ، و"أحكام

المساجد للزركشي" ، و"اللطائف واللُّطف" ، و"نزول الغيث" للدماميني ، و"منازل القاصدين" ، و"هادي القلوب إلى لقاء المحبوب" ، و" مجموع" لمحي الدين بن عربي ، و"ديوان شعر" لعمر بن الفارض ، وغيرها من كتب التصوف[٩٥] .

كانت هناك أيضاً أمثلة عديدة لوجود المكتبات في المؤسسات الصوفية . من ذلك المكتبات التي كانت موجودة في جامع الفكهاني ، وجامع شيخون ، وجامع محرم ، وجامع المؤيد ، وجامع أزبك بن ططخ ، ومكتبة المدرسة الصرغطمشية ، ومدرسة الأشرف قايتباي ، والمدرسة المحمودية ، ومدرسة محمد بك أبو الذهب ، وكذلك مكتبات الزوايا مثل : زاوية حسن الرومي ، وزاوية السادات الوفائية . هذا بالإضافة إلى المكتبات الصغيرة التي ألحقت ببعض التكايا والمساجد الصغيرة والمؤسسات الأخرى التي كانت لها أهميتها للقائمين في تلك الأماكن أو المترددين عليها ، ناهيك عن المكتبات الخاصة ببعض الشيوخ مثل : مكتبة الشيخ حسن الجبرتي ، ومكتبة الشيخ حسن الصغير بدرب الشمس القادري (توفي ١٢٠٩هـ/١٧٩٤م)[٩٦] . والملاحظة العامة حول تلك المكتبات تتمثل في طغيان الطابع الصوفي على ما حوته من كتب .

مما سبق يتضح حجم ودور المؤسسات التعليمية الصوفية في مصر إبان العصر العثماني . ومن الواضح أن انجراف المجتمع في التيار الصوفي أدى إلى انجراف كل المؤسسات التعليمية في هذا التيار . ولذلك ارتبط تطور تلك المؤسسات أو تأخرها بتطور التصوف وتدهوره ، بحيث أصبحت هناك علاقة عكسية بين هذا وذاك . وبطبيعة الحال كان لابد أن ينعكس هذا كله على الحياة الفكرية في ذلك العصر .



هكذا نصل لدراسة إسهامات المتصوفة في حركة التأليف/التصنيف في ذلك العصر باعتبارها المؤشر الحقيقي على تطور الحياة الفكرية أو تأخرها ، وهو موضوع معقد ومتشابك[٩٧] لكثرة عدد الكتب ، وصعوبة تصنيفها ، واختلاط المتون والشروح والحواشي ، وعدم وضوح العدد الحقيقي للمُؤلَّف تأليفاً خالصاً من المنقول ، وهي سمة تتسم بها حركة التأليف آنذاك . وللتغلب على هذه المشكلة سنختار عدة أنواع من العلوم

التي كثُر التأليف فيها ، لبيان مدى الزيادة فيها أو نقصها ، ومضمونها ، وما إذا كان هناك تطوراً في المضمون أما لا؟ ونسبة العلوم الدينية بالمقارنة مع نسبة العلوم الأخرى ، والتي كانت تتسم بطبيعتها العلمية والعقلية .

بطبيعة الحال كانت المؤلفات في التصوف وعنه ، في مقدمة اهتمامات المتصوفة . ومن أبرز من صنفوا من المتصوفة في ذلك في القرن السادس عشر ، محمد الديروطي وله "شرح الستين مسألة لأحمد الزاهد" و"قطعة من شرح الإرشاد" . وعبد القادر الدشطوطي وله "تطور الولي" . ومحمد المنزلاوي وله "طريقة الفقر المحمدي" . وزكريا الأنصاري ، وله "شرح على رسالة القشيري" و"قواعد الصوفية" . ومحمد دمرداش المحمدي ، وله "رسالة في علم التصوف" . وعلي المرصفي وله "أحسن التطلاب في آداب المريد" . ونور الدين المرصفي ، وله "مختصر رسالة القشيري" . وأحمد الرملي ، وله "الطرق الناجية" . وعبد الرازق الترابي ، وله "رسالة في الطريق " . وسبط المرصفي ، وله "شرح قصيدة ابن الفارض الخمرية " . ومحمد العادلي ، وله "العادلية في بيان الفرق والجمع في مذاهب الصوفية" . وصالح الكُتامي الأزهري ، وله "بُستان الفقراء ونُزهة القُرّاء" . وأحمد الشرنوبي ، وله "طبقات الشرنوبي" و"تائية الملوك إلى ملك الملوك" و"فتح المواهب ومنهج الطالب الراغب" . ومحمد البهنسي ، وله "الفنون العرفانية والهيئات الملكانية" و"المفتاح لبعض أسرار الكريم الفَتّاح"(٩٨) . أما البيت البكري فبرز منه الشيخ أبو الحسن البكري (٨٩٩-٩٥٢هـ/١٤٩٣-١٥٤٥م) وله "تحفة واهب المواهب في بيان المقامات والمراتب" و"نتائج الذكر في حقائق الفكر" . والشيخ أبو المكارم شمس الدين البكري (٩٣٠-٩٩٤هـ/١٥٢٤-١٥٨٦م) وله "تُرجمان الأسرار وديوان الأبرار" و"رسائل في التصوف والعبادات" و"تحفة السالك لأشرف المسالك" و"أخبار الأخيار" ؛ بالإضافة إلى حزبه المعروف بـ"حزب البكري" . ومنهم أبو السرور بن محمد البكري (توفي١٠٠٧هـ/ ١٥٩٨م) وله "الكوكب الدري في مناقب الأستاذ محمد البكري"(٩٩) . أما عبد الوهاب الشعراني ، فكان موسوعة في التصوف وعلومه ، وألّف عشرات الكتب(١٠٠) ومنها "ردع الفقراء عن دعوى الولاية الكبرى" و"تنبيه المُغترين" و"المنن الكبرى" و"مشارق الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية" و"قواعد الصوفية" و"منازل الأولياء" و"البحر المورود

في المواثيق والعهود" و"كشف الغُمّة عن جميع الأمة" و"المنهج المُبين في بيان أدلة المجتهدين" و"البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير" و"لوائح الأنوار القدسية في مُختصر الفتوحات المكية" و"مُختصر قواعد الزركشي" و"منهاج الوصول إلى علم الأصول" و"اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر" و"الجوهر المصون في علوم كتاب الله المكنون" و"مُفحم الأكباد في بيان مواد الاجتهاد" و"لوائح الخزلان على كل من لم يعمل بالقرآن" و"حد الحُسام على من أوجب العمل بالإلهام" و"التتبع والفحص على حكم الإلهام إذا خالف النص" و"البروق الخواطف لبصر من عمل بالهواتف" و"رسالة الأنوار في آداب العبودية" و"كشف الحجاب والران عن وجه أسئلة الجان" و"الجواهر والدرر" و"الكبريت الأحمر في بيان علوم الكشف الأكبر" و"الاقتباس على علم القياس" و"الدرر المنثورة في بيان زبد العلوم المشهورة" و"الطبقات الوسطى" و"الطبقات الكبرى" و"لطائف المنن والأخلاق" و"الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية"(١٠١) .

ونلاحظ على المؤلفات السابقة توزعها ما بين شروح لكتب التصوف ، وعرض لآراء ومواقف وكبار الصوفية السابقين ، وتراجم لبعض المتصوفة ، أو رسائل في آداب الطريق ونظمه وتنظيمه ليسير المتصوف على تلك الآداب ويقتدي بها منذ دخوله الطريق كمريد ، حتى يصبح من الشيوخ الكبار . كما وضعت تلك الكتب أحياناً أسس معاملات الصوفية وعلاقاتهم مع إخوانهم في الطريق ، ومع الحكام والمحكومين ، ومع شيوخهم ، أو مريديهم إن كانوا شيوخاً ، وغيرها من الأمور التي يفرضها الانغماس في التصوف . ونلاحظ أن البكرية دخلوا مجال التأليف في هذا القرن وأصبحت لهم مكانة فكرية ملموسة .

وإذا كانت المؤلفات أو المصنفات في النهاية هي انعكاس لما يتلقاه طالب العلم من علوم مختلفة ، فيتكون بها نسيجه الفكري وتتبلور بها عقليته ، فإن القارئ لما كان يُدرس في ذلك القرن يجد أنها كانت في الأساس تتصل بعلوم الشريعة والحديث والفقه والأصول والعقائد والسِيَّر والتصوف . وعلى سبيل المثال سرد لنا الشعراني الكثير من الكتب التي طالعها ، فكانت في معظمها في علوم الدين والتصوف . لقد قرأ للشافعي ، ومالك ، وابن حزم ، وابن الصباغ ، والسُبكي ، والجويني ، وابن عربي ، والغزالي ، والسيوطي ، والزركشي ، وابن الملقن ، والبُخاري ، والكرماني ، والترمذي ، والبغوي ، والديريني ، وابن حيان ، وابن

خُزيمة ، والطبراني وغيرهم ممن لا يتسع المقام لذكرهم . وعند حديثه عن كتب التصوف التي طالعها ذكر قائلاً "وطالعت من كتب التصوف والرقائق ما لا أُحصي له عددا"(١٠٢) . تكرر الأمر في حديثه عن الشيوخ الذين قرأ عليهم وتلقى عنهم ، فبلغوا "نحو خمسين شيخاً" لم نجد فيهم واحداً خرج في تعليمه للشعراني عن محيط علوم الدين/التصوف . بل لقد كان شيخه المفُضل ، علي الخوّاص ، أُمياً لا يكتب ولا يقرأ . وإذا كان الشيخ/المعلم هو في التحليل الأخير المُشكِّل الأساسي لعقلية الطالب/التلميذ/المريد ، وإذا كان موقف هؤلاء الشيوخ من العلوم العقلية/الدنيوية رافضاً بهذه الصورة ، فقد كان من الطبيعى أن يخرج علينا الشعراني وأمثاله من "فقهاء الطريق" بتلك النزعة التي تعطي جُل اهتمامها للعلوم الدينية/الصوفية على حساب العلوم العقلية(١٠٣) .

أما القرن السابع عشر فشهد عدداً كبيراً من التصانيف في التصوف . ومن أشهر مُصنفيه : عبد الرءوف المناوي ، وله "اليواقيت والدرر" و"الصفوة بمناقب أهل النبوة" و"شرح على حِكَم ابن عطاء الله" و"شرح الشمائل للترمذي" و"مختصر الشمائل للترمذي" و"المطالب العَليَّة في الأدعية الزهية" و"إحسان التقرير بشرح التحرير" و"فتح الرؤوف الخبير بشرح كتاب التيسير" . وهناك ابنه زين العابدين المناوي ، وله "شرح تائية ابن الفارض" و"شرح المشاهد لابن عربي" . وعبد الصمد المصري وله "الجواهر السنية في النسبة والكرامات الأحمدية " . ومحمد الشعيبي ، وله "المعاني الدقيقة الوفية فيما يلزم نقباء السادة الخضيرية" و"النفحات المسكية في ذكر مناقب السادة البكرية" و"فتح الباري في ذكر ما اختص الله به الشيخ زكريا الأنصاري" . وحجازي السنديوني ، وله "شرح الحزب الأكبر "لابن عربي ، و"نور الدلالات لمشاهدة التجليات" . والجواد القنائي ، وله "العظة الوفية في يقظة الصوفية" و"كشف الريب عن ماء الغيب" . ومحمد حجازي الجيزي ، وله "البدايات والتوسط والنهايات في آداب الطريق الأحمدي" . ومحمد بن أبي السرور ، وله "المنهاج المحمدي في الطريق الأحمدي" . ومحمد بن أبي السرور البكري (توفي ١٠٨٧هـ/١٦٧٦م) وله "الروضة الندية في طبقات الصوفية" و" النور المبين في توضيح ما في إحياء علوم الدين" . ومحمد أبو المواهب البكري (توفي ١٠٣٧هـ/١٦٢٨م) وله ديوان شعر سمّاه "تُرجمان العوارف وبُستان المعارف" . وإبراهيم العبيدي ،

وله "عُمدة التحقيق في بشائر آل الصديق" و"الفتح الرباني في تحقيق الإشارات والمعاني" . وعبد السلام اللقاني ، وله "إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد" و"شرح على رسالة الفتوحات الإلهية" . وعلي الحلبي ، وله "النصيحة العَلَويَّة في بيان حُسْنِ طريقة السادة الأحمدية" . وداءود الرحماني ، وله "تحفة أولي الألباب" و"الجواهر السنية في أصول الصوفية"(١٠٤) .

لقد استمرت الاتجاهات التي كانت موجودة في المؤلفات الصوفية في القرن السادس عشر وزادت عليها أغراضاً جديدة ؛ كالكتابة عن البيت البكري وذكر مناقب شيوخه والإشادة بهم ، وذلك كاستجابة طبيعية لبروز البكرية كقوة صوفية واجتماعية وفكرية مهمة في القرن السابع عشر . كما زادت المؤلفات حول الكرامات وتقريظها كنتيجة طبيعية لقوة تيار التصوف وفتور الصراع بين المتصوفة والفقهاء . وإذا كان تيار التصنيف عن ابن عربي وابن الفارض ، وكذلك وضع الشروح لمؤلفاتهم وأشعارهم موجوداً منذ القرن السادس عشر ، فإنه استمر بالدرجة نفسها في القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي .

أما القرن الثامن عشر فشهد استمرار التصنيف في مجال التصوف ، بل وزيادته عن ذي قبل . وفي رأي البعض ، بلغت عدد المصنفات عن التصوف حوالي ١٩٢ مُصنفاً كان توزيعهم كالتالي : ٧٥ مؤلفاً عبارة عن شروح وحواش ، و٩٠ مؤلفاً خالصاً ، و١٤٠ مؤلفاً عبارة عن أوراد وأحزاب وصلوات ، و١٣ منظومة(١٠٥) . ومن مُصنفي القرن الثامن عشر : علي المصري ، وله "رسالة في فضل الصُحبة في الله تعالى" . وعلي الرميلي ، وله "تعطير الأنفاس بمناقب سيدي أبي الحسن الشاذلي وسيدي أبى العباس" . ومحمد بن الميت ، وله "السلك الشديد إلى إرشاد المريد" . وحسن البدري الحجازي ، وله "أرجوزة في التصوف" . وأحمد المحلي ، وله "الأذكار العلية والأسرار الشاذلية وكنز الصوفية في الطريقة الشاذلية" . وأحمد الجوهري ، وله "تذكرة أولي الألباب والسلام من العذاب" و"الماء الزلال في إثبات كرامات الأولياء في الحياة وبعد الانتقال" . وأحمد الغزالي ، وله "النفحات الربانية والفيوضات الإلهية الصمدانية" . وحسن الفوي ، وله "الحقائق والإشارات إلى ترقي المقامات" و"الحلل السندسية على أسرار الدائرة الشاذلية" . وعبد

العالِ الخليلي ، وله "حاشية على إحياء العلوم للغزالي" . وعلي البيومي ، وله "شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري" و"الأسرار الخفية الموصلة إلى الحضرة العلية" و"خواص الأسماء الإدريسية" و"شرح على الصيغة الأحمدية وعلى الطريقة المطلسمة" و"جامع الأسرار في طريق السادة البيومية وما لهم من الأذكار" و"فيض الرحمن على رسالة الشيخ رسلان" و"شرح الإنسان الكامل للجيلي" . ومحمود الكردي الكوراني ، وله "الأنوار اللائحة والأسرار الناجحة" و"الحكم الكردية" . وأحمد السجاعي ، وله "حاشية على دلائل الخيرات للجزولي" أو"بدء الوسائل في حل ألفاظ الدلائل" و"فتح القدير بشرح حزب قطب نوى الشهير" و"فتح القوي لشرح صلاة القطب البدوي" و"السهم القوي في نحر كل غبي وغوي فيمن أنكر كرامات الأولياء" . ومحمد السمنودي المنيري ، وله "تحفة السالكين ودلائل السائرين لمنهج المقربين" و"الآداب السنية والأفضال الشريفة المرضية لمن يريد طريق السادة الخلوتية" . وأحمد الدردير ، وله "تحفة الإخوان في آداب أهل العرفان" و"شرح علي ورد الشيخ كريم الدين الخلوتي" و"شرح قول الوفائية يا مولاي يا واحد يا مولاي يا حكيم" و"رسالة في شرح صلاة السيد أحمد البدوي" و"صلوات الدردير" و"مِشكاة الأسرار" و"تحفة المريد في بيان السير إلى المولى القدير" . وعبد الله الشرقاوي ، وله "شرح مختصر في العقائد والفقه والتصوف" و"شرح الحكم والوصايا الكردية" و"شرح ورد سحر البكري" . وأحمد الصاوي ، وله "حاشية على شرح الدردير على رسالته في علم البيان المُسماة تُحفة الإخوان" و"الأسرار الربانية والفيوضات الرحمانية" وهي شرح الصلوات الدرديرية[١٠٦] .

أما الشخصية الأساسية في هذا المجال فكان محمد مرتضي الزبيدي (توفي ١٢٠٥هـ/ ١٧٩١م) الذي كان أكثر المتصوفة تصنيفاً ، وله شرح كتاب إحياء علوم الدين للغزالي و"إتحاف الأصفياء بسلاسل الأولياء" و"تنسيق قلائد المنن في تحقيق كلام الشاذلي أبو الحسن" و"رشفة المُدام المختوم البكري من صفوة زلال صيغ القطب البكري" و"العقد المكلل بالجوهر الثمين في طريق الإلباس والذكر والتلقين" و"عقيلة الأتراب في سند الطريق والأحزاب" و"كشف الغطاء عن صلاة الواسطي" ولقط اللآلي من الجوهر الغالي في أسانيد الأستاذ الحفني" و"المقامة العندية في المشاهد

النقشبندية" و"المنح العلية في الطريق النقشبندية" و"إتحاف سيد الحي بسلاسل بني علي" و"التفتيش في معنى لفظ درويش" و"تكملة في شرح حزب البكري" للفاكهي ، و"تنبيه العارف البصير على أسرار الحزب الكبير" و"رشف سُلاف الرحيق في نسب حضرة الصديق" و"رفع نقاب الخفا عمن انتمى إلى وفا" و"زهرة الأكمام المنشق عن جيوب الإلهام بشرح صيغة سيدي عبد السلام" و"شرح ثلاث صيغ لأبي حسن البكري" و"شرح صيغة السيد البدوي" و"شرح صيغة ابن مشيش" و"العروس المجلية في طرق حديث الأولية" و"معارف الأبرار فيما للكنى والألقاب من الأسرار" و"معجم شيوخ السجادة الوفائية" و"المقاعد العندية في المشاهد النقبشندية" و"النفحة القدسية بواسطة البضعة العيدروسية" و"النوافح المسكية على الفوائح الكشكية" و"الهدية المُرضية في المسلسل بالأولية" و"العرائس المجلوة في ذكر أولياء فوة"(١٠٧) .

ومن متابعة التصنيفات السابقة نلاحظ الزيادة في أعدادها ، وتضمنها موضوعات القرنين السابقين ، مع إضافة موضوعات جديدة ، والتأكيد على قضايا قديمة . كذلك كانت الطرق الصوفية من أهم الموضوعات التي صنف فيها المتصوفة في القرن الثامن عشر ، حيث ظهرت العديد من الرسائل والتصنيفات عن الطرق الخلوتية والشاذلية والنقشبندية والأحمدية والبيومية ، لحث المصريين على الانضمام إليها لما لذلك من نفع عظيم في الدنيا والآخرة . وبطبيعة الحال كان ذلك يعكس النمو الكبير للطرق . كذلك دخلت السجادة الوفائية إلى جانب السجادة البكرية لتمثل محوراً هاماً من محاور التأليف في هذا القرن . ومرة أخرى كان ذلك يعبر عن بروز هذه السجادة في النواحي الصوفية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، ومن جهة أخرى كان يعبر عن نمو نزعة حب آل البيت في مصر إبان القرن الثامن عشر .

هكذا ، وبشكل عام ، كان التطور في مؤلفات المتصوفة عن التصوف . وبطبيعة الحال كان تطوراً في أنواع ومضامين الموضوعات والقضايا التي تناقش ، أكثر مما كان تطوراً في المنهج . بعبارة أخرى واكبت التصنيفات التطورات التي كانت تحدث في المجتمع الصوفي ؛ كبروز دور سجادة ما ، أو ازدهار طريقة من الطرق ، وكذلك غطت الأمور التنظيمية للمتصوفة ؛ سواء في علاقاتهم مع بعضهم البعض ، أو في علاقاتهم مع غيرهم من الحكام

والمحكومين ، ولكنها لم تشهد نفس الدرجة من التطور في أشكال التأليف وأهدافه . ومن هنا كان هناك عدداً كبيراً من النقول والشروح والحواشي التي لا نزال في حاجة لدراستها وإعادة النظر فيها .

* * *

كان "الحديث" من العلوم الدينية الأخرى التي اهتم بها المتصوفة . بيد أن دراسة الحديث عند المتصوفة -منذ القرن السادس عشر ، بل ومن قبله- كانت مُنصبة على الأحاديث التي حضت على الزُهْد والفقر ، حتى ولو كانت ضعيفة . ومن هنا ذكر الشعراني "أخذ علينا العهود أن نعمل بها (أي بالأحاديث الضعيفة) كما هو الغالب في الناس"[١٠٨] . ولقد كان وشيخه علي الخوّاص من أبرز من شُغلا بذلك النوع من الأحاديث[١٠٩] . ومن هنا كان من مؤلفات الشعراني في الحديث والتي نحت المنحى نفسه "البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير" و"المنهج المبين في بيان أدلة المجتهدين" .

أما القرن السابع عشر فشهد بعض التطور في دراسة الحديث وتصنيفه ، ولم يعد التركيز على أحاديث بعينها كما كان من قبل ، بل ظهرت حركة صوفية لإعادة جمع وتصنيف الحديث ، وكان عبد الرءوف المناوي (توفي ١٠٣١هـ/١٦٢١م) على رأس من قاموا بذلك ، حيث صنف كتاباً جمع فيه ثلاثين ألف حديث ، بيّن ما فيه من الزيادة على الجامع الكبير ، وعقّب كل حديث ببيان رتبته وسماه "الجامع الأزهر من حديث النبي الأنور" . وله أيضاً كتاب آخر في الأحاديث القصار عقّب كل حديث ببيان رُتبته ، وسماه "المجموع الفائق من حديث خاتمة رسل الخلائق" . وله كتاب انتقاه من "لسان الميزان" ، بيّن فيه الموضوع والمُنكر والمتروك والضعيف . وله كتاب في الأحاديث القصار ، جمع فيه عشرة آلاف حديث . وله كتاب في الأحاديث القدسية ، وخرّج أحاديث القاضي البيضاوي . وله أيضاً كتاب "الأدعية المأثورة بالأحاديث المأثورة" ، وكتاب في اصطلاح الحديث سمّاه "بُغية الطالبين لمعرفة اصطلاح المحدثين"[١١٠] . ومن الذين صنفوا في الحديث في القرن السابع عشر أيضاً محمد حجازي الواعظ ، وله "شرح على

ألفية الحديث للسيوطي" و"قطعة على تلخيص ابن أبي جمرة لصحيح البخاري" و"وثوق اليدين بما يُجاب عن حديث ذي اليدين"[١١١] . ومنهم إبراهيم اللقاني ، وله "تحفة درية على أبهلول بأسانيد جوامع الرسول وقضاء الوطر" وهو حاشية على العسقلاني[١١٢] .

ويمكن القول بأن دراسة الحديث في القرن السابع عشر كانت بمثابة تحولاً هاماً في اهتمامات المتصوفة . فلم يعودوا ، كما كانوا من قبل ، يركزون على أحاديث بعينها تخدم قضايا محدودة ومُحددة بالتصوف وأهدافهم منه ، بل اتسعت اهتماماتهم ، وأصبحت دراستهم للحديث شاملة ، لمعرفة الصحيح والضعيف منها . ويبدو أن ذلك كان رداً طبيعياً على تطور العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة ، وحدوث "الاندماج" بينهم ، وهو ما أفاد المتصوفة والحركة الفكرية . بل لقد كان ذلك بمثابة بداية جادة لتنقية الحديث بعد عدة قرون من الانشغال بالتزييف والتلفيق والانتحال من جانب المتصوفة .

أما القرن الثامن عشر فشهد تطوراً جديداً في دراسة الحديث . لقد كانت هناك نهضة في الاهتمام بدراسات الحديث ، خاصة على يد أتباع البكرية والوفائية وغيرهم من الطرق . والمدقق في دراسات الحديث وشروحه آنذاك يجد ما ينير الطريق المنهجي لتلك الأحكام الصوفية على حقائق الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، حيث برزت الأمور المتصلة بالتجارة والربح ، حتى في اختصارات الحديث الكثيرة ، ولم تعد تلك الكتابات الداعية إلى التواكل والمعلنة عن انسحابها من الحياة الدنيوية تمثل عقبة أمام النشاط المربح ، وأصبحت المصنفات في علم الحديث تتناول -وبشكل متتالي- الموضوعات الدقيقة التي لم تكن ذات أهمية في الأعمال المتأخرة أو المبكرة في علم الحديث . لقد كانت تلك الكتابات تَعِدُ بالثورة ، وأصبح الاهتمام بالشئون المادية والدنيوية لأصحاب الطرق يمثل جانباً هاماً من جوانب التأليف . وعلى كل فتحليل نهضة دراسة الحديث في القرن الثامن عشر يوضح أنها كانت إنعكاساً للنهضة الاقتصادية . وإذا كانت مقارنة الكتابات في دراسة الحديث في القرن السادس عشر تبين أن دراسته لعبت دوراً محدوداً ، فإن الأمر تغير في القرن السابع عشر ، ولم تعد دراسة الحديث في القرن الثامن عشر تتصل فقط بالعبادة أو الصلاة ، بل تشعبت لتبحث في تنقية الموضوعات التاريخية والفلسفية والأدبية ، وبالتالي أصبح الحديث هو المرجع والطريق الأول للحقيقة[١١٣] .

وممن صنف في علم الحديث في القرن الثامن عشر : عبد المعطي السملاوي ، وله "إفادة الأصحاب والخلان بشرح قواعد مصطلح الحديث" و"بهجة التحديث ببيان أصول الحديث" . وعلي البيومي ، وله "شرح على الأربعين النووية" . ومحمد بن الميت ، وله "الجواهر الغوالي في الأسانيد العوالي" . وأحمد الدرديري ، وله "فتح القدير في أحاديث البشير النذير" . ومحمد مرتضى الزبيدي ، أشهر مصنفي عصره ، وله "أربعون حديثاً في الرحمة" و"الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة" و"الإشغاف بالحديث المسلسل بالأشراف"و"ألفية السند ومناقب أصحاب الحديث" و"بُلغة الأريب في مُصطلح آثار الحبيب" و"التحبير في الحديث المسلسل بالتفكير" و"تخريج أحاديث الأربعين النووية" و"التغريد في الحديث المسلسل بيوم العيد" و"حلاوة الفانيد في إرسال حلاوة الأسانيد" و"رسالة في أصول الحديث" و"رفع الكلل عن العلل" و"عقد الجمان في أحاديث الجان" و"عقد الجوهر الثمين في الحديث المسلسل بالمحمدية" و"قلنسوة التاج في بعض أحاديث صاحب الإسراء والمعراج" و"القول الصحيح في مراتب التعديل والتجريح" و"مناقب أصحاب الحديث" و"الابتهاج بختم صحيح مسلم بن الحجاج"(١١٤) .

هكذا كان هناك تطوراً كبيراً في دراسة الحديث في القرن الثامن عشر ، وقد ظهر ذلك في الموضوعات التي عالجتها المؤلفات ، كما ظهرت الدراسات الخاصة بقواعد الحديث وأصوله ، والإسناد فيه والتعديل والتجريح ، وغير ذلك من الأمور التي تتعلق بمنهج دراسة الحديث . وبطبيعة الحال كان هذا بمثابة نقلة كبرى إذا ما قارنا ذلك بالقرن السادس عشر . ونستطيع القول إجمالاً –وبناء على استطلاع مؤلفات المتصوفة– أن بقية العلوم الدينية –من فقه وتوحيد ومذاهب وقراءات وغيرها– قد شهدت تطورات ملحوظة ، وإن كان بشكل أقل من التطور الذي حدث في دراسة الحديث ، وكذلك بشكل متفاوت فيما بينها .



هكذا نأتي لدراسة دور المتصوفة في حركة تصنيف/تأليف الكتب ذات الصبغة العقلية ، ونقصد بها علوم الفلك والمنطق والرياضيات ؛ بعبارة أخرى تلك العلوم التي

عُرفت عند المعاصرين آنذاك باسم "المعقولات" . ومن خلال تتبعنا لمؤلفات المتصوفة في العلوم العقلية في القرن السادس عشر ، لم نعثر على مؤلفات يؤبه بها في هذا المجال . وكل ما كان هناك هو وجود نفر من المتصوفة ممن قيل أنهم برعوا في المعقولات ، ومنهم الشيخ أحمد الحسامي الذي "كان العلماء يرجعون إليه في المعقولات" ، والشيخ عبدالخالق المعالي الذي "كان له الباعة الطويل في علم المعقولات وعلم الهيئة وعلم التصوف"(١١٥) .

وكما سبق القول ، كانت طبيعة الحياة العلمية في مصر بشكل عام ؛ من الكُتَّاب وحتى الأزهر ، من حيث الأساتذة/الشيوخ ، والمواد التي كانت تُدرس ، وطرق التعليم ومناهجه ، وغايات التعليم نفسها . . كانت كلها تولي الاهتمام بالعلوم الدينية ، وعلى وجه خاص علوم التصوف والفقه والحديث ، وبالشكل الذي ذكرناه من قبل . أما العلوم العقلية فلم تكن لها أهميتها ، ولا من يهتم بها إلا في النادر ، وكل ما كان هناك هو بعض الاهتمام بعلم الكلام الذي هو في أساسه عبارة عن أحد فروع الفلسفة الإسلامية ، لكنه تحول في هذا العصر إلى نوع من الكتابة عن أمور لا تمت في حقيقتها كثيراً إلى علم الكلام ، بل تناولت أموراً ذات صبغة دينية . ومن تلك الكتب "كوكب الأشباح ومشكاة الأرواح إلى علم الفلاح" و"مُفحم الأكباد في بيان مواد الاجتهاد" و"القول الفريد في معرفة التوحيد"(١١٦) .

أما القرن السابع عشر فشهد نمواً ملحوظاً في دراسة العلوم العقلية ، وأصبحنا نقرأ عن أسماء عديدة برعت في الفلك والحساب والمنطق ، ومنهم صالح البلقيني (توفي ١٠١٥هـ/ ١٦٠٦م) الذي "كان من كبار العلماء والزُهَّاد ، وله القدم الراسخة في التصوف وفقه الشافعي والمعقولات بأسرها . . وكان يُقرئ شرح القطب وحواشيه من المنطق" . وعبد القادر الفيومي (توفي ١٠٢٣هـ/١٦٢٣م) الذي "تلقى الرياضيات عن السيد الشريف الطحان ، وفاق في الفنون ، فجمع بين المعقول والمنقول ، وكان فقيهاً مُحدثاً فرضياً صوفياً ، ويعرف الحساب والهيئة والميقات والموسيقى وغيرها" وله "متن اللُّمَع وشرح متن المُقنّع" في الجبر والمقابلة . ومنهم أبو بكر بن صالح الكتامي (توفي١٠٥١هـ/١٦٤١ م) الذي كان "من أجلاء الشيوخ وأكابر العلماء العاملين ، ومن المشهورين بمصر في علوم

الهيئة والميقات والفلك وفي علم الأوفاق والزايرجا . . وكان له يد طولى في وضع كل وفق أراد كالوفق المثيني وغيره . . وله مُجربات مشهورة في العلوم الحَرْفِيَّة" . ومنهم أحمد العجمي (توفي١٠٨٦هـ/١٦٧٥م) "الذي كان مرجعاً لأفاضل العصر في مُراجعة المسائل ، لطول باعة وسعة اطلاعه وكثرة الكتب التي جمعها . . وتفنن في العلوم العقلية والنقلية والفرعية والأصلية . . وقد جمع من الكتب المُؤلفة في سائر العلوم والفنون فأوعى ، وحصلها بسائر أقسامها فصلاً وجنساً ونوعا ، بحيث أصبح بمصر خزانة العلم الذي عليه في النقل يُعوَّل إليه في ذلك ويُشار"[١١٧] . ومنهم محمد الحتاتي ، وله "مُشكلات القسمة والفرائض" و"المناقشة في الاستدلال على وجود الكلي" و"مُشكلات المنطق" و"كشف اللثام عن شرح شيخ الإسلام على إيساغوجي" وكلها في المنطق[١١٨] . أما الشيخ عبد الرءوف المناوي فيعتبر من أشهر متصوفة القرن السابع عشر الذين ألفوا في العلوم العقلية ، وله "إعلام الأعلام بأصول فني المنطق والكلام" و"شرح على متن النخبة" سمَّاه "نتيجة الفكر" و"أحكام الحمام الشرعية والطبية" و"قُرة عين الإنسان بذكر أسماء الحيوان" و"غاية الإرشاد إلى معرفة أحكام الحيوان والنبات والجماد" و"بُغية المحتاج إلى معرفة أصول الطب والعلاج" ، وله كتاب جمع فيه عشرة علوم في أصول الدين وأصول الفقه والفرائض والنحو والتشريح والطب والهيئة وأحكام النجوم والتصوف . وله أيضاً كتاب في فضل العلم وأهله . وعلى حد قول المحبي ، كان المناوي "من أعظم علماء هذا التاريخ آثاراً ، ومؤلفاته غالبها مُتداولة كثيرة النفع ، وللناس عليها تهافت زائد ويتغالون في أثمانها"[١١٩] .

لقد كان حجم التأليف في العلوم العقلية في القرن الثامن عشر كبيراً إلى حد الضخامة إذا ما قُورن ذلك بالقرن السابق عليه . وكانت هناك بعض المؤلفات التي تنتمي بحق إلى مجالات علوم المنطق والطب والفلك والحيوان والنبات . وبطبيعة الحال لم يكن ذلك جزافاً ، بل كان انعكاساً لتطورات اقتصادية واجتماعية وسياسية في مصر ، تلك التطورات التي أثرت بشكل مباشر وغير مباشر على الحياة الفكرية ، وأوجدت دافعاً أو حافزاً قوياً لدى الشيوخ للتعمق في القراءة والدراسة والفهم ، وما أن جاء القرن الثامن عشر إلا وكانت هناك نهضة في دراسة العلوم العقلية المختلفة ، فزاد التعمق في دراسة العلوم

السابقة ، واتجهت الاهتمامات إلى علوم جديدة . والدليل على ذلك أن علم الفلك ، على سبيل المثال ، شهد إقبالاً ملحوظاً من المتصوفة في القرن الثامن عشر ، بالمقارنة مع القرنين السابقين ، وخاصة القرن السادس عشر . ولا أدل على ذلك من أن المؤلفات عن الفلك في مصر القرن الثامن عشر ، بلغت بوجه عام ٦٩ كتاباً ، كانت الشروح والحواشي والمختصرات لا تتعدى الثمانية فقط[١٢٠] . وإذا كان التصوف قد جرف في هذه الفترة كل -أو على الأقل معظم- المشتغلين بالتأليف والتعليم ، فنستطيع أن نتبين حجم اشتراك المتصوفة في تلك النهضة .

ومن المتصوفة الذين ألفوا في العلوم العقلية في القرن الثامن عشر : أحمد المحلي ، وله "تسهيل المطالب في تعديل الكواكب" ، و"الجمع المحرر في وضع المقنطر" . وعلي الأحمدي ، وله "منظومة النفحة الزكية في العمل بالجهة الغربية" . ومحمد المنير ، وله "منظومة في الفلك" و"رسالة في مساحة القلتين" . بل لقد ذكر الجبرتي عنه أنه "حَصَّل جُملة من الفنون الغريبة كالزايرجة والأوفاق" . ومحمد المنفلوطي الذي صنف "الدرر البهية بحل ألفاظ السخاوية"[١٢١] . أما الشيخ حسن الجبرتي فكان من أبرز المتصوفة الذين لعبوا دوراً هاماً في العلوم العقلية آنذاك . ويروى ابنه عبد الرحمن الجبرتى أنه لتقدمه في هذا المجال "حضر إليه الطلاب من الإفرنج وقرءوا عليه علم الهندسة ، وذلك سنة تسع وخمسين ، وأهدوا له من صناعتهم وآلاتهم أشياء نفيسة ، وذهبوا إلى بلادهم ونشروا فيها ذلك العلم من ذلك الوقت وأخرجوه من القوة إلى الفعل ، واستخرجوا به الصنائع البديعة : مثل طواحين الهواء ، وجر الأثقال ، واستنباط المياه وغير ذلك . وفي أيام اشتغاله بالرسم رسم ما لا يُحصى من المنحرفات والمزاول ، على الرخامات والبلاط . وكذلك اجتمع لديه من كتب الأعاجم مثل : الكلستان ، وديوان حافظ ، وشاهنامة ، وتواريخ العجم ، وكليلة ودمنة ، ويوسف وزليخة وغير ذلك ، وبها من التشاويه والتصاوير البديعة الصنعة ، الغريبة الشكل . وكذلك الآلات الفلكية من الكرات النحاس التي كان اعتنى بوضعها حسن أفندي الفلكي . . ولما مات حسن أفندي المذكور اشترى جميعها من تركته ، وكذلك غيرها من الآلات الارتفاعية والميالات وخلق الأرصاد والاسطرلابات والأرباع والعدد الهندسية وأدوات غالب الصنائع . . وآلات الرسم والتقاسيم ، ويجتمع به

كل مُتقنٍ عارف في صنعته"(١٢٢) . كما كانت له بعض المؤلفات في علم الفلك مثل "بلوغ الآمال في كيفية الاستقبال" و"حقائق الرقائق على رقائق الحقائق" و"العقد الثمين فيما يتعلق بالموازين" . بل لقد كان له تلاميذه في مجال الفلك ، ومنهم الشيخ أحمد السجاعي الذي ألَّف "منظومة في الكسور" وشرحها بعد ذلك . وكذلك الشيخ مصطفى الخياط ، والشيخ عبد الرحمن الجبرتي الذي وإن اشتهر في كتابة التاريخ ، إلا أنه كانت له مُساهماته في مجال الفلك(١٢٣) .

هذا بالاضافة إلى الإقبال الملحوظ على التأليف في العلوم الفلسفية أو ذات الصبغة الفلسفية . ومن الذين صنفوا في هذا المجال : محمد الدسوقي ، وله "الدرة البيضاء في صور الحكماء" . ومحمد الدمياطي ، وله "حاشية على الأخضري" في المنطق . وأحمد السحيمي ، وله "رسالة في الأشكال الأربعة" و"كوكب المنطق" وشرحها . ويوسف الحفني ، وله "حاشية على شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على إيساغوجي" . وأحمد السجاعي ، وله "منظومة في المقولات" . وأحمد الجوهري ، وله "خالص النفع في بيان المطالب السبعة" في علم الكلام . وأحمد الدردير ، وله "منظومة الخريدة البهية" في علم الكلام أيضاً(١٢٤) .

والقارئ لتراجم القرن الثامن عشر يلاحظ أن تعلم العلوم الدينية لم يعد النمط الوحيد السائد ، بل دخلت بعض العلوم العقلية بشكل واضح . وها هو الشيخ أحمد العروسي الذي قرأ "في الرياضيات والجبر والمقابلة" وكُتُب الرقائق ، بالإضافة إلى العلوم الدينية . والشيخ محمد الأمير "صاحب التحقيقات الرائعة والتأليفات الفائقة ، وشيخ شيوخ أهل العلم ، المتفنن في العلوم كلها ، نقليُّها وعقليُّها وأدبيُّها ، إليه انتهت الرئاسة في العلوم بالديار المصرية ، وباهت ما سواها بتحقيقاته البهية" . وصالح بن حسن البهوتي "الفقيه الفرضي الحيسوب" الذي "كان عُمدة في مذهبه ، وفي المعقول والمنقول والحديث" ومن ثم كانت "له عدة تصانيف وحواش وتعليقات وتقييدات مُفيدة مُتداولة بأيدي الطلبة" . والشيخ محمد بن حسن المعروف بالمنير الذي "حصَّل جملة من الفنون الغريبة كالزايرجة والأوفاق" . والشيخ محمد بن عبد الحافظ الخلوتي الذي كان "له يد

طولى في كل شئ ، ومُشاركة جيدة في العلوم والمعارف والأسماء والروحانيات والأوفاق ، واستحضار تام في كل ما يُسئل عنه" . ومحمد الدسوقي الذي كان "عالماً مشاركاً في عدة علوم" . وعبد الرحمن النحراوي الذي "تمهر في المعقول والمنقول" . وشمس الدين ابن عبد الله الفرغلي السبرباثي الذي "تفقه على علماء عصره ، وأنجب في المعارف والفهوم ، وعانى الفنون فأدرك من كل فن الحظ الأوفر ، ومال إلى فن الميقات والتقاويم" . ومحمد الصبان الذي برع في العلوم الإلهية والميقات ، وعلم الفلك والهندسة والعلوم المتصلة بموضوعات الوقت ، بالإضافة إلى الحديث والعلوم اللغوية"(١٢٥) .

هكذا كان هناك تطوراً كبيراً في القرن الثامن عشر ، مع مراعاة أن ذلك التطور لا يمكن إلا أن نقيسه بمقياس ذلك العصر ، لا بمقياس عصرنا الحالي . وبمقارنة العلوم التي كانت تدرس ويؤلف فيها في القرن الثامن عشر بما كان سائداً في القرن السادس عشر ، يتضح لنا حجم التطور . وليس أدل علي ذلك من أن رجلاً كالشعراني نقل عن شيخه علي الخوّاص قوله لمريديه "لا تتكلموا قط مع من أفنى عمره في كُتُب التوحيد ، فإنه مغلوبٌ على ما هو فيه ، وكِلوه لمشيئة الله عز وجل ، ولا تشتغلوا بالإكثار من مُطالعة كتب التوحيد فإنها توقفكم عما أنتم مخلوقون لأجله . . ومراد الأشياء من المريد أن يذوق أحوال الطريق ويتكلم كما تكلموا ، لا أنه يحفظ مقالات الناس"(١٢٦) . هكذا كان الحال في بداية القرن السادس عشر ، وهكذا وصل في نهاية القرن الثامن عشر . ولذلك كان بروز الشيخ حسن العطار وتلميذه رفاعة الطهطاوي يعتبر إفرازاً طبيعياً لهذا التطور .



هكذا نصل لدراسة إسهامات المتصوفة في الضلع الثالث من أضلع مثلث الحياة الفكرية والأدبية بما اشتملت عليه من شعر وزجل وبلاغة ونحو ولغة وسير وتراجم وغيرها . في البداية يجب أن نشير إلى أن هناك خلافاً بين الباحثين حول تقييم المستوى الأدبي في ذلك العصر . فمن ناحية يرى البعض أن الجمود استولى على القرائح ، وأن الاهتمام كان منصباً على معاني وأمور تقليدية بأسلوب تقليدي يعتمد على تنميق العبارة والجناس والتورية والسجع ، ومن هنا لم يكن إنتاج ذلك العصر ذا قيمة(١٢٧) . هذا بينما

يرى نفر آخر من الباحثين أن هذا العصر لم يكن على تلك الدرجة من الجمود ، وأنه جاء بأعمال وتجديدات ذات قيمة أدبية وفكرية[١٢٨] . ولما كان هذا الجانب في تاريخ مصر لا يزال فقيراً في الدراسات التي تناولته ، فإن الجزم برأي معين يحتاج إلى إجراء العديد من الدراسات المتخصصة . ولسوف نحاول الإدلاء بدلونا قدر المستطاع بإلقاء الضوء على بعض المجالات التي شارك فيها المتصوفة ، وهي الشعر والزجل والسير والتراجم / التاريخ والغناء .

لقد شارك المتصوفة بدور كبير في مجال الشعر آنذاك . وعلى حد قول البعض فباستثناء قلة من الشعراء ، كانت آداب مصر كلها من إنتاج المشايخ[١٢٩] . ومن أبرز شعراء هذا العصر محمد البكري "القرن العاشر" ، وأحمد الشرنوبي ، وعلي بن صدقة ، وعلي صفوتي الكلشني ، وأحمد الجبرتي ، وعبد الرازق الترابي ، وسبط المرصفي ، وحجازي السنديوني ، ومحمد البهوتي ، ومحمد السنديوني ، وأبو المواهب البكري ، وأبو بكر البكري ، وأحمد البحيري ، وفتح الله النحاس ، وعبد الله الشبراوي ، وعلي الصبان ، وقاسم بن عطاء الله ، وعبد الله المنزلاوي ، وعثمان الشمسي وغيرهم[١٣٠] .

لقد تعددت أهداف شعر المتصوفة في ذلك العصر بتعدد انتماءاتهم وأهدافهم . فمن الشعر ما قيل في مدح "الأقطاب الأربعة" ، وذكر مناقبهم وكراماتهم ، وإظهار الولاء والاحترام لهم . وقد حظي هذا النوع باهتمام كبير ، نجده في أشعار محمد البكري ، وعثمان الشمسي وغيرهم . ومن ذلك قول عثمان الشمسي في مدح و"مُناجاة" أحمد البدوي :

إليك إليك قد زاد احتياجي ومن ناداك يا بدوي فناجي
لقد أُعييت مما صاب جسمي من العصيان واختلف اختلاجي

إلى أن يقول :

فيا بدوي يا قصدي وسؤالي ويا حامي الحمى يوم العجاج
دخيل في حماك وأنت غوث وحاشا أن يخيب من يناجي

فـأنقـذه وسـلكه طريقـاً إلى التـقـوى بعـز وابتـهـاج
فـعـثـمـان له حُـسـن اعـتـقـاد ولن يصـغى لقدَّاح وهاجـي(١٣١)

ومن الشعر ما قيل للوعظ والإرشاد وتوضيح آداب الطريق للمريدين ، فيما يتصل بحياتهم الخاصة وحياتهم كمتصوفة ، وطرق أكلهم وملبسهم ، وشتى أوجه إهتماماتهم ومعيشتهم . ومن ذلك قول محمد البكري :

مـدار أحـوالنا في كل مـرتبـة حفظ الحدود وترك الحظ والأدب
وأن يكون الذي يهـوى مـشـاهدنا مُجـانبـاً لسـبـيل اللهـو واللعب
وأن يقـوم إذا مـا الليـل تم له نصفٌ لمولاه وبالإخلاص في الطلب(١٣٢)

ومن الشعر ما كُتب لمدح أهل البيت بشكل عام ، والبيت الوفائي بشكل خاص . ويُقال إن أول شاعر قام بنظم الشعر في مدح البيت العلوي هو بهاء الدين العاملي الذي وفد إلى مصر في سنة ٩٢٢هـ/١٥١٦م وأقام بها مدة من الزمن(١٣٣) .

ولقد شهد القرن السابع عشر الكثير من الأشعار في مدح البيت الوفائي ، خاصة على يد الخفاجي والنابلسي . أما القرن الثامن عشر فشهد التطور الكبير في هذا الاتجاه ، حيث العدد الأكبر من الشعراء الذين مدحوا آل البيت مثل قاسم بن عطاء الله الذي وصف محمد أبي الأنوار باعتباره "قطب زمانه" ، وأنه ورث الولاية من الصحابة ومن البيت النبوي . ومما كتبه قاسم بن عطاء الله في مدح أبي هادي الوفائي :

لبني الوفـا لاشك خيـر البـاب وبه السـرور ونزهة الألبـاب
يـا آل طـه إن لي فـي بـابكـم خـداً أمـرغـه على الأعـتـاب
ووسيلتي طول المدى بمحمد نجل الوفـا من سـائر الأوصـاب
السيد المولى السمي لجده المختار خـيـر العـجـم والأعـراب
العـالـم العلم المنيـر ومـن له شـرف عليٍّ لازم الإيجـاب
كـشـاف كنز العلم خـازن داره وروض العلوم ومنهج الطلاب

كان ذلك شأن الشيخ حسن العطار (توفي ١٨٢٥م) الذي صنَّف "اللوائح الأنوارية" وجمع فيه القصائد الرئيسية التي كتبت في مدح أبي الأنوار السادات ، ومحمد بن رضوان

السيوطي ، وإسماعيل الخشاب الذي وصف البيت الوفائي بأنه "مركز الحضارة والراحة" وأظهر الشيخ أبي الأنوار كقائد روحي لعصره ، والوارث المختار ، والشخص الذي اختاره الله ليمحي به ظُلمات الشرق ، وتميزت كتاباته بدرجة عالية من الإحساس الجمالي ، والقدرة الخيالية في الوصف . وعلى كل لعب الوفائية دوراً كبيراً في الناحية الأدبية في القرن الثامن عشر ، من خلال إنشاء الصالون الوفائي الذي لعب دوراً هاماً في الشعر الروحي ، على الرغم من صغره . ومن أشهر من برزوا في ذلك الصالون أيضاً عبد الله الإدكاوي (توفي ١١٨٤هـ/ ١٧٧٠م) الذي اعتُبر عميداً للشعر في الصالون الوفائي . ومما كتبه :-

قوم هم زينة الدنيا وبهجتها ... بهم نُغاث إذا خطب لنا زحفا
لاسيما حبرنا ذا الفرع سيدنا ... محمد سبط أهل الصدق آل وفا
أدامه من حباه الفضل يتحفنا ... بكل أعجوبة تنحو لها اللطفا
وحاطه من عيون الحاسدين وأو ... لاه المنى ووقاه ربه وكفي(١٣٤)

لقد حظي البيت الوفائي بنصيب كبير من المدائح على لسان شعراء العصر العثماني ، على اعتبار أنهم امتداد لبيت النبوة ، ثم زاد ذلك النصيب بعدما برز الشيخ محمد أبو الأنوار السادات كشخصية قوية لها مكانتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . ولعل فيما كتب من أبيات شعرية على سكفة مسجد آل وفا لتعبير صادق على هذا ، وكان مما جاء فيها :-

لبابكم مازلت أقصد كلما ... بلا مُلك يا سادة الحي والحما
لقد شاعت الأنوار عنكم بأنكم ... توافوا كسير القلب خير من حما
أنا عبدكم قد جاء يرجو نوالكم ... وأنتم كريم الحي تغنون مُعدما
وفضلكم قد ساح فيضاً بحوركم ... ومعروفكم والله مازال مغنما
فجودوا بإسعاد لمظهر مجدكم ... ملاذي أبا الأنوار أشرف من سما(١٣٥)

أما البيت البكري ، فكانت الدعوة إلى حبه قائمة أيضاً بصورة واسعه منذ أوائل القرن السادس عشر ، خاصة على يد محمد البكري الذي اعتُبر أول من أضاف هذا الغرض إلى أغراض الشعر في عصره ، حتى أصبح هناك فيما بعد ما سمى بـ"المدرسة الشعرية

البكرية" والتي دعت إلى التقدير الكبير لذرية أبي بكر (رضي الله عنه) ، ودعوة الناس إلى "التعاليم البكرية" . ولقد تميزت "المدرسة البكرية" بروح الصوفية المتأثرة بابن الفارض وابن عربي ، والميل إلى وصف الحدائق والبساتين والجداول والبرك والأشجار والطيور ، فأضافت بذلك ثروة من النثر والشعر والموشحات والأزجال إلى الأدب المصري . ومن ذلك قول محمد البكري :-

ألذ من رشف زلال الضرب ... ومن مدام توجت بالحبب
وضرب قينات بأعوادها ... تهيم القلب بحسن الطرب
ومن سرير الملك رقيته ... يبلغ العبد رفيع الرتب
ألذ من ذاك ومن ذا وذا ... حب بني الصديق فخر العرب
في كل عصر منهمو سيد ... مؤيدٌ بالحق ماحي الريب
ما أمّه في الكرب من أمّه ... إلا وزالت عنه كل الكرب
فاقصد حماهم خاضعاً سائلاً ... رضاهم فهو أجل القرب
وإن يضق أمر فقل سادتي ... هذا بني الصديق وقت الحسب[١٣٦]

ومن شعراء البيت البكري في هذا العصر أبي الحسن البكري (توفي ٩٥٢هـ/١٥٤٥م) ، وأبو المكارم شمس الدين البكرى (توفي ٩٩٤هـ/١٥٨٦م) ، وأبو السرور ابن محمد البكري (توفي١٠٠٧هـ/١٥٩٨م) ، وأبو المواهب البكري (توفي١٠٣٧هـ/١٦٢٨م) ، وأحمد بن عبد الرحمن البكري المعروف بالوارثي (توفي ١٠٤٥هـ/١٦٣٥م) وأحمد ابن زين العابدين بن محمد بن علي البكري (توفي ١٠٤٨هـ/١٦٣٨م) الذي "قصده الشعراء من كل ناحية ومدحوه"[١٣٧] . لقد كان للبكرية نفوذهم الواسع في مصر منذ أوائل العصر العثماني ، مما مكن لهم طريق الشهرة الأدبية ، خاصة وقد كانوا يستضيفون الأدباء والعلماء القادمين إلى القاهرة ، والذين نشروا نفوذهم الأدبي وتعاليمهم في اليمن والحجاز والعراق والشام وشمال أفريقيا ، بل وفي استانبول . ولقد استمر هذا النفوذ ، وظهر جلياً في مجال الشعر ، حيث مدحهم الكثير من الشعراء . وها هو فتح الله النحاس (توفي ١٠٥٢هـ/١٦٤٢م) وقد كتب :-

يا بني الصديق لي في حبكم شــأن عجيب
كل يوم منه في لحمـــي وفي عظمي دبيب
حـبكم ديني ومن يبـغكمـوا طــاغ مـريب
غـضب الله عليـه فـهـو بالحـــق كـذوب
لكمـوا الرفـعـة والسطوة والحـــال المـهـيب
كل عصر حضرة القدس لهـا منكم خطيب
ذكركم عند ملوك الأرض تعويذ وطيب(١٣٨)

ومن شعر المتصوفة آنذاك ما استهدف تشجعيهم لشرب القهوة أو تدخين الدخان .
وفي ذلك كتب أبو المواهب البكري في مدح التبغ :

هات اسقني التبغ إن تبغ الصفا سحر	حـتى أخـدر منه وهو إغـشـاء
واستجل أنوار شمع من يدي رشا	قـد زانه قـامـة بالحـسن هيـفـاء
لعل نار أسـى بالبـعد قـد وقـدت	يومـا يكون لهـا بالقـرب إطـفـاء
فاملأ كئوس رحيق كالحريق فقد	أغفتك إذ وصفت باللطف صهباء
ودع مـلام طبيب عابهـا سـفـهـا	وداوني بالتي كانت هي الداء(١٣٩)

ومن شعر المتصوفة ما كان بهدف مدح السلاطين والأعيان من الأمراء والمماليك وغيرهم من علية المجتمع المصري . فالشيخ شمس بن عبد الله كتب قصيدة في مدح أمير الحج مصطفى بك أسماها "تغريد حمام الأيك فيما وقع لأمير اللوا مصطفى بيك" .
ومما جاء فيها :-

إمارة حج البيت في سالف العصر	هي المنصب الأعلى وحقك في مصر
وخـدمـة وفـد الله جـــل جـلاله	هي النعمة العظمى لمغتنم الأجر

إلى أن يقول :

وفي عــــــام ألف تم وفـــــاءه	وأربعة من بعد تسعين في الحصر
تولى أميـر الحـــج مـفـرد عصـره	كريم السجايا ذو المهابة والفخر
أمير اللوا كنز الصفا مصطفى الوفا	مبيـد العدا بالمرهفات وبالسـمر

بديع الحلى مولى الأمير محمد أبي الذهب المحفوف بالعز والنصر
أمير اللوا من كان سلطان عصره فريداً وحيداً بالتكلم في مصر
فسار على نهج العلا مصطفى الوفا وشيد أركان الإمارة بالفخر(١٤٠)

ومن شعر المتصوفة ما كان للحديث عن الغناء والطرب والحث عليه أحياناً . فمحمد البكري ، على سبيل المثال ، تحدث عن الوتر والعود والسماع والغناء والشطح والرقص وغير ذلك مما عرف به المتصوفة . ومن ذلك قوله :-

لم تسمع الأذن أنباء من الوتر وإنما الوتر أهدى طيب الخبر
والعود إن رنَّ أنَّ الصبُ فابتدرت دموعه فحكت صوباً من المطر
ما ذاك من طرب باللهو بل طرب بحكمة أشهدتها العين بالأثر(١٤١)

ومن شعر المتصوفة ما كان بهدف الدعوة للطرق الصوفية المختلفة وشيوخها . ومن ذلك قول يوسف الحفناوي في مدح الشيخ محمد الحفني الخلوتي والطريقة الخلوتية :-

إن ترُم وصلة السلوك السنية فانتهج نهج سادة خلوتية
وتمسك بعهدهم وتعطَّر بشذاهم في بكرة وعشية
سادة مهدوا الطريق وشادوا رَبعها بالشريعة الأحمدية
واعتصم في السلوك إن رُمت قُربا بدليل تسقيك راحاً شهية
كالإمام الحفني أشرف دانٍ أسكرته المدامة البكرية
ورِد ألحانٍ وارتوي بسلاف من كؤس الشهود مصطفوية
فغدا هائماً بسر التجلي جائلاً في رياضة العدنية(١٤٢)

ومنه ما كان للرثاء عند موت أحد كبار المتصوفة . ومن ذلك قول مصطفى الصاوي عند موت أحمد الجوهري :-

يا دهر مالك بالمكاره تجتري ولفقد أرباب المكارم تحتري
تغتال منا ماجداً مع ماجد طابت طبائعه بطيب العنصر
تُردي الكريم ابن الكريم وما ترى حقا لعهد الماهر المتبصر
إن أصبح المولى عزيز عشرة أمسيته ذل ذل أحقر

يغدو كريم النفس وهو مقدم فيروح في هون به متقهقر
وإذا حَلَتْ بالصفوة حالة مررتها بنغيص عيش أكدر
لو كنت ترعى في الأفاضل حقه أبقيت مجمع شملهم في الأعصر(١٤٣)

وإذا كانت بعض أشعار المتصوفة في ذلك العصر كُتبت بأسلوب لغوي ردئ ، ولم تلتزم أحياناً بقواعد الشعر . . فالمُلاحظ أيضاً بروز مجالات شعرية جديدة ، كحُب البيت البكري والبيت الوفائي ، كما انتشر شعر الحب بأنواعه ، وكذلك مدح الغناء والطرب ، ومدح القهوة والتبغ ، ومدح شيوخ الطرق(١٤٤) . كما انتشر "التاريخ الشعري" الذي يؤرخ لموت شخص ببيت أو عدة أبيات شعرية . وقد برع بعض شعراء المتصوفة في هذا ، ومنهم محمد بن رضون السيوطي ، وعبد الله الإدكاوي ، ومصطفى الصاوي الذي قام برثاء الشيخ أحمد الجوهري حين وفاته بقصيدة بيت تاريخها :-

ما مصطفى الصاوي قال مؤرخاً بشرى لحور العين حب الجوهري

وهي تشير إلى أن وفاته كانت في سنة ١١٨٢هـ/١٧٦٨م(١٤٥) .

وقد صنف الكثير من متصوفة ذلك العصر الدواوين والمنظومات الشعرية التي عالجت العديد من الأمور . ومن ذلك "الوجدانيات الإلهية" لحجازي السنديوني ، ومنظومة "لذة السمع بنظم رسالة الوضع" لمحمد البهوتي ، وديوان أبي بكر البكري ، وديوان محمد بن محمد البكري ، وديوان أحمد بن عبد الرحمن البكري ، ومنظومته التي سماها "عقيدة" ، وديوان الشيخ أحمد بن زين العابدين البكري ، وديوان "الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد" لمحمد الصواف . أما الحسن البدري الحجازي فله "ديوان شعر" و"فصل المقال على نظم ابن غازي" . ومنهم سبط المرصفي الذي ترك ديواناً بعنوان "الفتح الوافي" . وكثيراً ما نقرأ في هذا العصر عن المتصوفة التي يرد في ترجمتهم أن "له شعر" أو "له نظم لطيف" ، مثل عبد الرازق الترابي ، وأحمد الشرنوبي ، وعبد الرحيم الشعراني ، وأحمد الشناوي ، وحسن الفوي(١٤٦) .

اشتهر متصوفة ذلك العصر بكتابة الزجل الذي صاغوه في لغة لا هي عامية ولا هي عربية فُصحى ، وإن كان من الممكن إلحاقه بالشعر من حيث أشكاله وأهدافه . جاء

الزجل كرد فعل على الحياة التي عاشوها بما فيها من تديُّن وظلم ، وكان يُصاغ في شكل أدوار ، كل دور يتكون من بيتين أو أربعة أو خمسة أو أكثر . ولقد تعددت موضوعات هذه الأزجال وأهدافها . فمنها ما كان استغاثة بالله ، أو مدح في الرسول والأنبياء ، أو الشكوى من سوء الحال ، أو الزُّهْد في الدنيا ومتاعها ، أو مُناجاة النفس ، أو الرثاء . ومن الزجل ما كان من نوع الخمريات ، أو زجل العشق والتوله ، وزجل الكرامات ، وزجل نقد الحياة . ومن تلك الأزجال :-

يا نفس توبي قبل كاس الممات — من قبل ما تبقى عظامك رميم
يا نفس قولي في المسا والصباح — أستغفر الله العلي العظيم

وكذلك :

يا نفس وانتي في علوم الغيوب — ما تعلمي بأنك متى تخلقي
وأفعالك تكتبها عليك ملوك — تجزي بها في الحشر حين تلتقي
وإن كان صليح تلقي مقامك مليح — وإن كان قبيح اخشي لنار الجحيم

ومنها :

يا نفس أمدح الرسول الكريم — يا نفس تحظي بالهنا والقبول
يا نفس هو يشفع لنا من الجحيم — ومادحه منه للشفاعة ينول
يا نفس صلي على النبي تؤجري — يا نفس من يمدح جمال الرسول
قد ينكشف عنه الهموم والغموم — حتى ينال منه الرضا والنعيم

ويرى البعض أن الأزجال ازدهرت في العصر العثماني ، وتعددت أهدافها وأغراضها ، وإن لم يوضحوا ذلك بشكل دقيق ، مُقارنة بما كان قبله وما سيكون بعده(١٤٧) .

بالاضافة إلى ذلك كان لبعض المتصوفة اهتمامات باللغة العربية وعلومها . وإذا كان القرن السادس عشر لم يشهد إقبالاً ملحوظاً منهم على النحو والبلاغة ، فإن القرنين التاليين شهدا تطوراً في ذلك . ففي القرن السادس عشر نجد علي المنوفي ، وله "شرح الأجرومية" و"شفاء العليل في لغات خليل" . ومحمد الطبلاوي ، وله "مُرشد المشتغلين في أحكام النون الساكنة والتنوين" . وعبد الوهاب الشعراني ، وله "الدرر المنثورة في بيان زبد العلوم

المشهورة" وهي موسوعة في علوم القرآن والفقه والدين والنحو والبلاغة والتصوف[١٤٨] .

وفي القرن السابع عشر نجد عبد الرحيم الشعراني ، وله "إيقاظ الوسنان من سنته في بيان الموصول وصلته" . ومحمد الحتاتي ، وله "حُسن الصياغة في بيان مقدمات على البلاغة" . وأبو بكر الشنواني ، وله "حاشية على شرح القواعد" و"شرح على الأجرومية" . وعبد الرحيم القنائي ، وله "القهوة المُدارة في تقسيم الاستعارة" . وفيض الإبياري ، وله "الدرر السنية على الألفاظ الأجرومية" . وعبد الباقي الزرقاني ، وله "رسالة في الكلام على إذا في النحو" . ومحمد البقري ، وله "العمدة السنية في أحكام النون الساكنة والتنوين والمد والقصر ولام الفعل واللام القمرية والشمسية" . ومحمد البهوتي ، وله "حاشية على شرح عصام الدين على السمرقندية" في البلاغة و"حُسن الصياغة في بيان مقدمات على البلاغة"[١٤٩] .

أما القرن الثامن عشر فشهد تطوراً جديداً في مجالات اللغة وعلومها ، وذلك في عدد المؤلفات ونوعيتها . وممن ترك مؤلفات في ذلك : محمد بن الميت ، وله "شرح الشمعة المضيئة للسيوطي" وسماه "المشكاة الفتحية على الشمعة المضيئة في علم العربية" . وحسن الفوي ، وله "نظم الأزهرية في النحو" . ومحمد الحنفي ، وله "حاشية على شرح الهمزية لابن حجر" و"حاشية على شرح رسالة الوضع" . وأحمد البجيرمي ، وله "الأسئلة النحوية" . وأحمد السجاعي ، وله "الدرر في إعراب أوائل السور" و"شرح معلقة امرئ القيس" و"شرح لامية السموأل" و"حاشية على شرح القطر لابن هشام" و"حاشية على شرح ابن عقيل للألفية في النحو" و"منظومة في الاستعارات" . وعبد الله الشرقاوي ، وله "حاشية على التحرير" و"شرح نظم يحيى العمريطي" و"مختصر المغني في النحو" . ومحمد مرتضى الزبيدي الذي صنف "تاج العروس من جواهر القاموس" الذي يعتبره البعض من أعظم كتب التراث وأهمها شأناً وأبقاها أثراً ، وكذلك "إزالة المنى في سر الكنى" و"التعريف بضرورة علم التصريف" و"تكملة القاموس عما فاته من اللغة بضرورة علم التصريف" و"تكملة القاموس عما فاته من اللغة" . وللزبيدي أيضاً "مختصر العين في اللغة "وهو اختصار لكتاب العين للخليل بن أحمد ، و"تحقيق الوسائل لمعرفة المكاتبات والرسائل"[١٥٠] . وفي إشارة إلى زيادة الاهتمام باللغة العربية وعلومها ، ذكر

البعض أن عدد المؤلفات في علم البلاغة في مصر في القرن الثامن عشر بلغ حوالى ٦٩ مؤلفاً ، منها ٤٤ عبارة عن شروح وحواشي ، و١٧ مؤلفاً في بعض جوانب علوم البلاغة ، و٨ منظومات[١٥١] . وقد اعتبر البعض أن النهضة في البلاغة إنما كانت للحاجة إليها في الإنشاد والذكر[١٥٢] .

أما التراجم والسير (والتاريخ) فكان موقف المتصوفة منها مُشابهاً لموقفهم من بقية المعارف . والملاحظ أن ذلك الاهتمام غالباً ما ارتبط في ذهن المتصوفة بذكر سيرة السلف ؛ بسرد حياتهم ، أو التنويه بكراماتهم ومحاسنهم . وقد كان الشعراني مثالاً جيداً على ذلك . لقد صنَّف "الطبقات الكبرى" و"الطبقات الصغرى" لكتابة سيرة السابقين عليه وبعض المعاصرين له . وهناك أبو الحسن البكري (توفي ١٠٠٧هـ/١٥٩٨م) وله "الدرة المكللة في فتح مكة المبجلة" و"إرشاد الزائرين لحبيب رب العالمين" ، وأبي المكارم شمس الدين البكري (توفي ٩٩٤هـ/١٥٨٦م) وله "أخبار الأخيار" ، وأبي السرور بن محمد بن علي البكري (توفي بعد ١٠٠٧هـ/١٥٩٨م) وله "الكوكب الدري في مناقب الأستاذ محمد البكري"[١٥٣] .

شهد القرن السابع عشر بعض التطور ، حيث خرج المتصوفة قليلاً عن تلك الدائرة لدائرة أوسع . ومن مصنفي ذلك القرن : عبد الرحمن الملاح ، وله "قُرَّة العين في فرح الزين" وهي منظومة في عادات مصر على أيامه عن الكسوة ، والبهلوان ، والأشربة ، والسماع والحلاوة ، والأسمطة[١٥٤] . ومحمد الشعيبي ، وله "الجوهر الفريد والعقد الوحيد في ترجمة أهل التوحيد" ، كما أن له كتاب في فهرس الأزهرية بعنوان "كتاب الشعيبي في ذكر المحدثين والأولياء المدفونين بالقاهرة" . وعبد العال القرشي ، وله "ترجمة الشيخ الأكبر" . وعلي المصري ، وله "السراج الوهاب بشرح قصتي الإسراء والمعراج" و"ابتسام الأزهار من رياض الأخيار في ربيع الأبرار بمولد الحبيب المختار" . وعبد الرءوف المناوي ، وله "الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية" ، وأحمد العجمي ، وله "رسالة في الآثار النبوية" و"ذيل لب اللباب في تحرير الأنساب " . ومحمد البهوتي ، وله "التحفة الظرفية في السيرة النبوية"[١٥٥] . ومع ذلك جاء التطور الكبير في كتابة التاريخ على يد أفراد من البيت البكري ، فظهرت منهم أسماء شهيرة ، منهم محمد بن أبي السرور البكري

(توفي ١٠٢٨هـ/١٦١٩م) وله "عيون الأخبار ونزهة الأبصار" ، وهو عبارة عن تاريخ عام ، واختصره بعنوان "تحفة (أو تذكرة) الظرفاء" ، وله "فيض المنان والدرر الثمان في أصل منبع آل عثمان "و"المنح الرحمانية في الدولة العثمانية" مع ذيل عن مصر بعنوان "اللطائف الربانية "وتاريخ عن الاحتلال العثماني لمصر بعنوان "الفتوحات العثمانية" . هذا بالاضافة إلى "تفريج الكربة في رفع الطلبة" وهو مصنف عن محاولة علي باشا حاكم مصر (١٠١٧هـ/١٦٠٩م) لإلغاء ضريبة "حق الطريق"(١٥٦) . وهناك محمد بن محمد ابن أبي السرور البكري (١٠٠٥-١٠٦٠هـ/١٥٩٦-١٦٥٠م) وله "سمير الأصحاب" وهو تاريخ عام ، و"الروضة المأنوسة" و"النزهة الزاهية في ذكر ولاة مصر القاهرة المعزية" وهما تاريخان عامان ، و"الكواكب السائرة في أخبار مصر القاهرة" . كما تضم مصنفاته الأخرى تاريخاً للغزو العثماني لمصر تحت عنوان "التحفة البهية" ، ومختصر لخطط المقريزي بعنوان "قطف الأزهار" الذي ينسب أحياناً لعمه محمد بن زين العابدين بن محمد شمس الدين أبي الحسن (توفي ١٠٨٧هـ/ ١٦٧٦م) وسيرة للصوفي الشيخ الأعجمي الكوراني تحت عنوان "الدر الجماني"(١٥٧) .

أما القرن الثامن عشر فشهد هو الآخر عدداً كبيراً من المؤلفات للمتصوفة في التاريخ والتراجم والسير . ومنهم حسن الزبيدي ، وله "إقرار العين بذكر من نُسب إلى الحسن والحسين" و"ترويح القلوب بذكر ملوك بني أيوب" و"رسالة في طبقات الحفاظ" و"الفجر البابلي في ترجمة البابلي" و"المعجم الأكبر والمعجم الصغير" و"جذوة الاقتباس في نسب بني العباس" و"الروض المعطار في نسب السادة آل جعفر الطيار" و"العرائس المجلوة في ذكر أولياء فوة" ، وأحمد الرشيدي ، وله "حُسن الصفا والابتهاج بذكر من ولي إمارة الحج" ، وعبد الله الشرقاوي ، وله "تحفة الناظرين فيمن ولي مصر من الولاة والسلاطين" . وهناك العمل الشهير "عجائب الآثار في التراجم والأخبار" لعبد الرحمن الجبرتي الذي سجل معظم مادته العلمية في صورة مذكرات أو يوميات قبل مجيء الاحتلال الفرنسي ، كما أنه استقى الكثير من الكتب التاريخية السابقة عليه ، وإن لم يصرح بذلك(١٥٨) .

* * *

هكذا نصل لدراسة دور المتصوفة في الفنون ، وبشكل أدق في الغناء والموسيقى . لقد استمر في هذا العصر ، خاصة في القرن السادس عشر ، الجدل بين الفقهاء والمتصوفة من ناحية ، وبين المتصوفة أنفسهم من ناحية أخرى ، حول الرقص والغناء والضرب على الآلات الموسيقية في حلقات الذكر . كان الفقهاء يُنكرون هذا ويرونه من المُحَرَّمات التي يجب منعها ، بينما ناصره الكثير من المتصوفة ، وصنفوا الكتب التي تُدلِّل على صحة وجهه نظرهم . على أن هذا الخلاف خفت حدته في القرنين التاليين ، وزاد الاتفاق حول الموضوع كنتيجة أخرى لتصوف الفقهاء . وقد ظهرت بعض المؤلفات المؤيدة لذلك ، فقد صنف أحدهم "فرح الأسماء برُخص السماع" ، بينما صنَّف الآخر ـ وهو عبد الرحمن العيدروسي ـ رسالة سماها "تشنيف الأسماع ببعض أسرار السماع" أيَّد فيها وجهة النظر هذه(١٥٩) .

وعند البعض أن المتصوفة حاربوا الفنون من الوجهة النظرية ، وإن ساعدوا على نشرها من الوجهة الذوقية والعملية ، وقامت حياتهم كلها على الغناء والموسيقى ، وتفردوا بالتشيع لها وأقبلوا عليها ، ولم يشترطوا إلا حُسن النية وشرف القصد . ومن هنا اكتفى بعضهم بسماع التواشيح والأناشيد ، وأجاز بعضهم سماع الآلات ؛ كآلات الصفير ، في حين كان البعض ـ مثل الطريقة المولوية ـ يُجيز العزف بالآلات الموسيقية على اختلاف أنواعها في مجالس الإنشاد وحلقات الذكر(١٦٠) . والحقيقة أن صحة هذا تبدو في آراء محمد الصواف الذي أجاز الغناء والسماع ، وإن بشروط ، منها أن لا يوافق النفوس والطباع البشرية ، وقال في ذلك :

ثم الحَـرَاجُ نحـو ذكـر القَـدَح ... والسَّخَف مع تَحْسـين وَصْف
ثم الذي في نَحـوِ وَصْفِ القَـدِّ ... ومُـقْلَـةٌ وحَـاجِب وخَـدٌ
مـمـا يُوافق النفـوسِ والطبـاع ... البـشـرية فـمكروه السـمـاع
إلا لشـيـخٍ عـالمٍ رباني ... صـاحب وجْدٍ واسع العـرفـانِ

وقوله :

أمـا سـمـاع كل صـوتٍ حَسَن ونغـمـة طيـبـة في الأُذن
أَنعِم بهِ مِن خُلُقٍ ممـدوح في ذاتـه وفـيـه حظ الروح
والناس فـيـه ليس يستـوونا في كل حـالٍ يتـفـاوتونا[١٦١]

أما الشعراني فرغم إعلانه كراهيته لسماع الغناء على الآلات المُطربة خوفاً من أن تُلهيه عن ذكر الله والصلاة على الرسول (ص) . . فإنه لم يُشَدِّد في إنكارها لأن الغناء ، حسب قوله "لم يُجمَع على تحريمه ، ولا يختل نظام الدين بفعله"[١٦٢] . بل لقد استبعد كبار الأولياء من ذلك ، وأحلَّ لهم السماع والطرب ، قائلاً : "ولا ينبغي لضعيف مثلنا أن يتشبه بمن كان يسمع ذلك من الأولياء السابقين ؛ كسيدي علي بن وفا ، وسيدي أبي المواهب الشاذلي وغيرهما ، فإنهم كانوا أقوى حالاً منا ، وأقمع لشهواتهم ، بحُكم الإرث لرسول الله صلى الله عليه وسلم"[١٦٣] .

لقد أحب المتصوفة الغناء والطرب ، وأجازوه بشكل مباشر وغير مباشر ، ومارسوه في حلقات ذكرهم وتجمعاتهم ، وهي أمور تُفهم من كلام الشعراني على سبيل المثال . بيد أن بقايا النزاع بين الصوفية والفقهاء في القرن السادس عشر لم تُمَكِّنهُم من الإعلان عن مواقفهم صراحة ، فوضعوا الشروط له ، وعَنَّفوا المُبالغين فيه . بيد أنه ما كاد يحل القرن السابع عشر ، إلا وكانت تلك الشروط والتعنيفات قد خَفَّت بصورة كبيرة . ولعل مما يؤكد ذلك ما ذكره النابلسي في رحلته إلى مصر ، حيث تحدث كثيراً عن الموسيقى والغناء والطرب في جلسات المتصوفة واجتماعاتهم . ومما ذكره أن الشيخ زين العابدين البكري دعاه هو وجماعته إلى قاعته حيث "اجتمعت الإخوان والأصحاب ، وحضر السماع بالجنك والعود والرباب ، وأُنشدت القصائد بين الأحباب ، وحصل الصفاء والسرور وكمال النشأة والحضور ، فكانت الليلة من أشرف الليالي ، لا تكاد تُتَصَوَّر ولا في الخيال"[١٦٤] . أما الشيخ عبد الخالق الوفائي فكان "على قدم أسلافه . . وكان يُحبُّ سماع الآلات"[١٦٥] . وقد لاحظ علماء الاحتلال الفرنسي استخدام المتصوفة للموسيقى ، وذكر فيوتو "أنهم يُرَتِّلون ، أو يكادون يُغَنُّون في كل صلواتهم (أي أدعيتهم) ، بل إنهم في بعض

الأحيان يُصحبون هذه الصلوات بصوت آلات الموسيقى"[١٦٦] .

كما كان للمتصوفة أثراً في الموسيقى والغناء ، وساعدوا على حفظ أصول الغناء العربي من الضياع من خلال الأنغام التي كانت تتردد في مجالسهم ومحافلهم ، وفي التواشيح التي غناها المنشدون في الموالد والمواسم الدينية[١٦٧] . كما تفردوا بين أهل الأدب بالتجويد في الموسيقى والغناء ، ونظروا إليها نظرة فلسفية ، وصيَّروا إنشاد الشعر في المحافل العلنية باباً من الأدب الرفيع . ولم يكن مجلس الذكر الذي كان الصوفية يُقيمونه -وما زالوا- مجرد حركات في الهواء لا حدود لها ، بل وضعوا لمجلس الذكر حدوداً دقيقة ، وقسموه على مقتضى مقامات الموسيقى المعروفة . فهم أولاً يبدأون المجلس بكلمة "لا إله إلا الله" وهذا يسمى عندهم بالأرضية . ثم يتدرج رئيس المجلس بالذاكرين إلى مقام الراست "الرصد" ، ثم ينتقل إلى الدوكة "الدوكاه" ، فالسيكاه ، فالجهاركاه (الجركاه) ، فالحجاز ، فالزهاوي ، فالكردي ، فالبياتي ، فالصبا ، ويتابعه المنشدون بأنغامهم في التنقل من هذه المقامات . وعلى كل كانت الحلقات التي تقام للذكر وتستخدم فيها الموسيقى من الأمور التي جمعت فئات المجتمع حول المتصوفة ، تلك الفئات التي لم تكن تنعم بالسماع والطرب إلا في تلك الحضرات والحلقات والمواكب[١٦٨] .



نستطيع الآن تناول موقف متصوفة مصر من العلم في العصر العثماني ، بمقارنة موقفهم من العلوم في القرنين السادس عشر والثامن عشر ، حتى نتبين مدى التطور في هذا الموقف من عدمه . لقد اعتمد المتصوفة أوائل القرن السادس عشر على الكشف والذوق ، وهى أمور ترتبط بالتلقي عن الله سبحانه وتعالى[١٦٩] . لذلك اشترطوا خلو العقل من أية علوم دنيوية . وعندما سأل الشعراني شيخه الخوّاص عن كيفية نزول العلوم الإلهية في القلب وشروطها ، أجابه بقوله : "ذهاب جميع النقول منه ، فإذا صار فارغاً من جميع النقول الكونية فقد تهيأ لنزول الواردات والعلوم والمواهب ، لأنها لا تنزل إلا في الأوعية الفارغة . ثم لو تُصوِّر نزولها في الأوعية المنقوش فيها نقول العلماء ، كان حُكمها حُكم الكتابة على الكتابة ، فلا يصير أحد يعرف الكتابة الأولى ولا الثانية"[١٧٠] . وأضاف الشعراني في

كتاب آخر حول المعنى ذاته "اعلم أن الله تعالى لو أراد للعبد العمل لفَهَّمَهُ العلم الذي توقف في فهمه ، لأن العلم بالشئ دائماً متقدمٌ على العمل به" . بل لقد كان من رأيه أن الأُميّ الذي لم يسبق له اشتغال بعلم الظاهر والنقل ، أقرب إلى الفتح من الفقيه والمتكلم اللذان يعملان بعلمها[١٧١] .

من ناحية أخرى نظر متصوفة ذلك العصر إلى العلم والعلماء نظرة غير علمية ، وهو ما ظهر في كتاباتهم . وعلى سبيل المثال ، ذكر الشعراني ، نقلاً عن علي الخوَّاص ، أن من صفات المتصوفة أصحاب الأحوال الصادقين "قلة الفهم لما يُقال لهم"[١٧٢] . وذكر في موضع آخر أن العهود أُخذت عليهم "أن لا يُمَكِّنوا أحداً من إخوانهم بالبحث في معنى المُتشابهة والمُحكم ، وإنما نأمرهم أن يصقلوا مرآة قلوبهم حتى يزول صدأها ويصير يُفرِّق بين الحق والباطل"[١٧٣] . بل لقد حذر الشعراني المريدين من سؤال شيوخهم حول الأمور محل الجدل ، وشاعت في تلك الفترة مقولة تنادى بأن "من شأن المريد أن لا يقول لشيخه لِمَ"[١٧٤] . ولقد عبَّر "محمد الصواف" عن ذلك في صورة شعرية ، فجعل من معايير "الصوفي" أن يكون مُضمحلاً في علمه ، وأن يزداد يقيناً في اضمحلاله هذا ، لأن وصوله إلى "العلم اللدني" مرتبط بذلك الاضمحلال . كذلك جعل الابتداع في العلوم وعدم الاتباع والإقرار لسُنَّة السلف الصوفي ، من الكُفر الصريح . وأخيراً ، وليس آخراً ، رتَّب العلماء ترتيباً ليس للعلم فيه مجال ، بل كانت الأهمية فيه تأتي أولاً للشيخ الصوفي ، ثم أصحاب الأحوال ، فكبار السن وذوي الأخلاق الحسنة[١٧٥] .

أما موقف المتصوفة في الفترة نفسها من المتصوفة الذين وصلوا في التصوف لدرجة تؤهلهم -حسب رأيهم- لتلقي العلوم ، فاشترطوا لهم نوعيات معينة من العلوم ، وهي المتصلة بالموت والآخرة . وذكر الخوَّاص أن "العلم علمان : علم يُحتاج إليه مثل ما تحتاج من القوت ، فينبغي الاقتصاد فيه والاقتصار على الحاجة منه ، وهو علم الأحكام الشرعية ، فلا ينبغي لفقير أن ينظر فيه إلا بقدر ما تمس الحاجة إليه في الوقت ، فإن ذلك العلم إنما هو بالأحوال الواقعة في الدنيا لا غير ، ويمكن الإنسان الإحاطة بعلم جميع ما كلَّفه الله من الأحكام في نحو شهر .. وعلم لا يُستغنى عنه طَرفَة عين ، وليس له حد يقف العبد عليه ، وهو العلم المتعلق بالله تعالى ومواطن القيامة ، فإن العالم بمواطنها يؤدي العلم به

إلى الاستعداد إلى كل موطن يليق به ليُعِدَّ له الجواب"(١٧٦) . أما الشعراني فذكر صراحة "أُخذَت علينا العهود أن لا نُمَكِّن أحد من إخواتنا يشتغل بشئ من العلوم الكاسدة التي تعطَّل بها العمل ، فإن العمرَ ضاق عن مثل ذلك ، بل قال بعضهم : نسيان العبد لكل علم لا يستطيع العمل به من رحمة الله به من الاشتغال بذكر الله وكثرة الاستغفار"(١٧٧) . وذكر أيضاً "فأي فائدة لمن هو طوال عمره في زاوية أو مدارس يُطالع دقائق البيوع والرهون والأقارير والدعاوى والنحو واللغة" . وأضاف "وهل يُقال للملكين في القبر وللزبانية على جهنم : دعوه لأنه كان يحفظ أبواب الفقه والنحو والأصول على ظهر قلبه ، أو يقرأ بالمد والإمالة والتفخيم والترقيق؟! . كلا والله لا يُترك ولا يُكرم لأجل شئ من ذلك ، إنما يُكرم بالتقوى والعمل الصالح ومعرفة الله عز وجل"(١٧٨) .

هكذا كان الموقف من دراسة العلم والعلوم أوائل القرن السادس عشر . ومن الواضح أنه كانت هناك تحفظات على دراسة العلوم الدينية "علوم الشريعة" . كما أن من الواضح عدم وجود أي اهتمام بالعلوم العقلية ، لأنها كانت هي الأخرى لها إشكالياتها مع المتصوفة ، حتى ذكر الشعراني "ومما أنعم الله به عليَّ من صغري كراهتي لتعَلُّم عِلم الحرف وعِلم الرمل والهندسة والكمياء وغير ذلك من علوم الفلاسفة ، وزجر أعواني عن تعلم ذلك ، فإن هذه الأمور إنما يفعلها المفلسون من صفات الصالحين ، فيريدون أن يكون لهم تأثير في الوجود تشبهاً بالصالحين الذين يقع منهم تأثير بتوجههم إلى الله تعالى في ظالم أو فاجر . . ولو أن أهل هذه العلوم شموا رائحة الأدب مع الله تعالى لاحترموا جناب الحق تعالى عن أن يُتعبوا أبدانهم وقلوبهم في تحصيل أغراضهم النفسانية"(١٧٩) .

انعكس ذلك على بقية العلوم كالطب ، وفي ذلك كتب الشعراني "وينبغي لك يا أخي أن لا تطلب من العلوم إلا ما يَكمُل به ذاتك وينتقل معك حيث انتقلت ، وليس ذلك إلا العلم بالله تعالى من حيث الوهب والمشاهدة ، فإن علمك بالطب مثلاً إنما يُحتاج إليه في عالم الأسقام والأمراض ، فإذا انتقلت إلى عالم ما فيه سقم ولا مرض فمن تداوي بذلك؟!! . فقد علمت يا أخي أنه لا ينبغي للعاقل أن يأخذ من العلوم إلا ما ينتقل معه إلى البرزخ دون ما يفارقه عند انتقاله إلى عالم الآخرة ، وليس المنتقل معه إلا علمان فقط : العلم بالله عز وجل ، والعلم بمواطن الآخرة"(١٨٠) .

ومع ذلك فإن هذا لم يمنع تناقض المتصوفة مع أنفسهم ، وقولهم بضرورة التداوي ، رغم الخرافات . فالشعراني نفسه ذكر عن شيخه الخوّاص "إنه كان له طب غريب يُداوي به أهل الاستسقاء والجزام والفالج والأمراض المزمنة" . بل لقد ذكر عن نفسه "وقد طلع لي مرة بواسير ، حتى حصل لي منها ضرر شديد . فشكوت ذلك له (أي لأبي العباس الحريثي) فقال : غداً تزول إن شاء الله تعالى في صلاة العصر ، فصليت العصر ، فنظرت ، فلم أجد لها أثراً" . كما ذكر أن الشيخ زكريا الأنصاري أعاد نظر أحد تجار الشام بعدما كُفَّ بصره ، بالدعاء له[١٨١] .

كان "علم الكمياء" هو الآخر من العلوم التي أعرض المتصوفة عن دراستها أوائل القرن السادس عشر ، حتى كتب الشعراني "أُخِذَ علينا العهود أن لا نُمَكِّن أحداً من إخواننا من الاشتغال بعلم جابر المُتعلق بالكيمياء ، ولا يصغى قط لمن يقول بصحته في هذا الزمان من النصابين"[١٨٢] . ولقد ارتبطت الكمياء عند المتصوفة في هذه الفترة بحرف (كُن) الإلهي ولم ترتبط بقوانين علمية . وفي ذلك كتب الشعراني "إن كيمياء القوم إنما كانت عن حرف كُن . . فلا تظن يا أخي أن كيمياء السلف كانت بشراء حوائج من العطار ، وإنما كانت أبدانهم تتجوهر من كثرة الأعمال الصالحة ، حتى يسرى ذلك إلى فضلاتهم ، فإذا بال أحدهم على حديد أو رصاص ، صار ذهباً خالصاً وانقلبت عينه"[١٨٣] .

هكذا كانت مواقف جُل المتصوفة في مصر أوائل القرن السادس عشر ، وهي مواقف أبعد ما تكون عن العلم والفكر العلمي ، وارتبطت بسيطرة أشخاص يتسمون بالجمود على ساحة التصوف . وإذا كانت تلك المواقف نتيجة منطقية لنوعية التصوف الذي ساد في الفترة السابقة ، فإن القرن السادس عشر لم ينقض إلا وقد شهدت تلك المواقف بعض التطورات المهمة . ومن الواضح أن التقارب بين الفقهاء أحدث نوعاً من التطور في مواقف المتصوفة ، حيث كان الفقهاء أكثر تطوراً في فكرهم ونظرتهم للعلوم الدينية والعقلية ، هذا بالإضافة إلى ظهور السجادتان البكرية والوفائية اللتان كانت لهما مواقف تختلف عن مواقف المتصوفة الذين تحدثنا عنهم . لقد اتصفوا بحب الأدب والفنون والعلوم ، وكونوا زعامات صوفية جديدة ذات فكر أكثر تحرراً وتقدماً . ولما كانت السجادتان قد جذبتا الكثير من الجماهير حولها ، فقد أثر ذلك بصورة واضحة على موقف المتصوفة من العلوم

الأدبية والدينية والعقلية ، أو على الأقل ترك ذلك تأثيره على نسبة كبيرة منهم .

كان القرن الثامن عشر دليلاً على ذلك . وكما سبق ونوهنا ، فقد تطور اهتمام المتصوفة بالعلوم المختلفة ، وأصبحت لهم مُساهماتهم في بعضها : سواء في شكل تأليف خالص ، أو حواشي ، أو شروح ، وصار تَعَلُّم العلوم العقلية من الأمور الهامة ، إلى جانب العلوم الدينية ، حتى نقل الجبرتي عن والده "أنه كان يرى الاشتغال بغير علم من العبثيات" ، وأصبحنا نجد الكثير من متصوفة القرن الثامن عشر ممن جمع الواحد منهم في تعليمه بين العلوم العقلية والدينية ، ومنهم أبو العباس الموسوي الشهير بالخليفي الضرير (توفي١١٢٧هـ/١٧١٥م) الذي "حفظ القرآن ، ثم ارتحل إلى القاهرة واشتغل بالعلوم على فضلاء عصره . . وكان محدثاً فقيهاً أصولياً نحوياً بيانياً متكلماً عروضياً منطقياً" . وهناك الشيخ شمس الدين محمد بن قاسم البقري (توفي١١١١هـ/١٦٩٩م) الذي "أخذ علم القرآن عن الشيخ عبد الرحمن اليمني ، والحديث عن البابلي ، والفقه عن المزاحي والزيادي والشوبري ومحمد المنياوي ، والحديث عن النور الحلبي والبرهان اللقاني ، والطريقة عن عمه الشيخ موسى البقري" . ومنهم عبد ربه ابن أحمد الديوي (توفي١١٢٦هـ/١٧١٤م) الذي كان "إماماً فاضلاً ، فقيهاً نحوياً ، فرضياً حيسوباً ، عروضياً نحريراً ماهراً ، كثير الاستحضار ، غريب الحافظة ، صافي السريرة ، مُشتغل الباطن بالله ، جميل الظاهر بالعلم"[١٨٤] . بل لقد أصبحنا نجد ارتباطاً بين لقبي الصُلَحَاء والعُلَمَاء . وكتابات الجبرتي خير دليل على ذلك . ففي ترجمته لخليل أفندي البغدادي كتب "ويزور الصُلَحَاء والعُلَمَاء ، ويحضر في بعض الأحيان دروسهم" . وفي ترجمته لمحمد الهلباوي كتب "اشتغل بالعلم حتى صار إماماً يُقتدى به ، ثم اشتغل بالطريق وتلقَّن الأسماء وحَصَّل به النفع ، وكان فقيهاً دراكاً ، فصيحاً أديباً شاعراً ، له باع طويل" . وفي حديثه عن من مات في سنة ١٢٠٤هـ/١٧٨٩م ذكر "مات في هذه السنة العلاَّمة الرحلة ، الفهامة الفقيه المحدث المفسر ، المحقق المتبحر الصوفي الصالح ، الشيخ سليمان بن عمر ابن منصور العجيلي الشافعي الأزهري" . وفي ترجمته لعلى بن عمر الميهي كتب "الإمام الفاضل ، العلامة الصالح المتبحر القانع الصوفي"[١٨٥] . بل لقد ظهر ذلك كله في فحوى الإجازات العلمية التي كانت تمنح في تلك الفترة[١٨٦] . بيد أن هذا كله في النهاية لم

يمنع من وجود فريق من المتصوفة في أواخر القرن الثامن عشر ممن دعوا إلى الجهل وتمادوا فيه ، وكان الدراويش من دُعاة هذا الاتجاه .



في النهاية تجدر الإشارة إلى دور المتصوفة في تعليم وتصوف الطلبة الوافدين إلى مصر من بلدان مختلفة ، ذلك الدور الذي أثرت به مصر في الحياة الفكرية والصوفية لتلك البلدان ، وتأثرت به أيضاً . لقد استقبلت مصر خلال ذلك العصر عدداً كبيراً للغاية من طُلاَّب العلم الذين وفدوا إليها من بلاد الشام (سوريا ولبنان وفلسطين والأردن) ومن شبه الجزيرة العربية بما فيها اليمن ، ومن بلاد الرافدين ، والمغرب العربي ، والأناضول واستانبول والبلقان وغيرها . حضر هؤلاء إلى مصر لتلقي العلم والتصوف ، وللإجازة على يد شيوخها . وفيما بعد أصبح بعضهم من المشهورين ؛ سواء الذين بقوا في مصر وماتوا فيها ، أو الذين رجعوا لبلادهم بعد إتمام تعليمهم . والقارئ لكتب التاريخ والتراجم يعثر على ذلك بسهولة[١٨٧] .

لقد شهدت مصر توافد أعداد كبيرة من الطلبة من بلاد ومدن كحلب ، وحماة ، وبعلبك ، وصيدا ، وسهل البقاع ، والقدس ، وغزة ، والخليل ، وعجلون ، وبغداد ، ومكة ، والطائف ، واليمن ، وطرابلس الغرب ، وتونس ، والقيروان ، ومكناس ، وفاس ، ومن "بلاد الأعاجم" و"بلاد الروم" ، بل ومن الأندلس[١٨٨] . وإذا أخذنا دمشق كمثال ، وجدناها من أكثر مدن الشام التي وفد أبناؤها إلى مصر . ومنهم أحمد بن كمال الدين الدمشقي الذي استقر بمصر إلى أن توفي . وأبو المواهب محمد البعلي الدمشقي الذي تعلَّم في مصر وعاد لدمشق وأصبح مفتياً للحنابلة . وعبد السلام الكاملي الدمشقي ، ومصطفى بن كمال البكري الدمشقي الخلوتي القادري الذي توفي بالقاهرة . وعبد اللطيف المكتبي الذي توفي أيضاً في مصر . ومحمد الديري ، وعلي بن أحمد الشهير بابن كريز ، وعبد الرحيم ابن مصطفى الشهير بابن شقيشقة ، وغيرهم كثير[١٨٩] .

ومن خلال مطالعة تراجم الذين وفدوا إلى مصر كطلبة علم واستقروا فيها ، أو رحلوا عنها إلى بلادهم ، نستطيع أن نتبين عدة أمور ، منها :-

الأمر الأول : أن تحصيلهم للعلوم في مصر غالباً ما ارتبط بانتمائهم للطرق الصوفية فيها ، حيث أصبحوا مريدين تابعين لبعضها ، ووصل بعضهم إلى مرتبة مهمة في مشيختها ، وقاموا بمهمة التلقين ونشر تلك الطرق في مصر إذا استقروا فيها ، أو نشرها في بلادهم بعد عودتهم إليها ، وقلما وجدنا من يخرج عن هذه القاعدة ، اللهم إلا إذا كان منتمياً لإحدى الطرق قبل مجيئه مصر . وحتى في هذه الحالة ، كثيراً ما كان الواحد منهم يغير انتمائه إلى إحدى الطرق الصوفية المصرية ، أو إلى طريقة لها وجودها في مصر وفي بلده الأصلي .

الأمر الثاني : أن نسبة كبيرة من أولئك الطلبة استقروا في مصر بعد إتمام تعليمهم ، واشتغلوا في تدريس العلم فيها ، ونبغ بعضهم في ذلك . ومن هؤلاء : الشيخ عبد الرحمن العيدروسي ، والشيخ محمد مرتضي الزبيدي ، والشيخ نوح الرومي ، والشيخ محمود ابن محمد الكوراني ، والشيخ على بن العربي بن علي الفاسي ، والشيخ عزيز المغربي ، والشيخ محمد بن عبد الرحمن الشهير بالحموي . بيد أن المغاربة كانوا الأكثر استقراراً في مصر دون غيرهم .

الأمر الثالث : أن الكثير ممن عادوا إلى بلادهم شاركوا بشكل واضح في مجالات العلوم المتعارف عليها هناك ، وحظوا بشهرة جعلتهم في مصاف كبار الشيوخ/العلماء ، وقاموا بالتدريس والإفتاء والإقراء والإفادة في بلادهم ، فكان ذلك عاملاً من عوامل انتشار الوعي هناك ، وفي شهرة مصر والمصريين . وقد أفاضت كتب التاريخ والتراجم في ذكر ذلك .

ومع ذلك لم يقتصر دور المتصوفة في مصر على تعليم الطلاب الوافدين ، بل انتقل بعضهم إلى بلاد أخرى ، وقاموا بدور تعليمي ملموس . ومن ثم استقبلت المدينة ، ومكة ، ودمشق ، وحمص ، وبيت المقدس ، بل وبلاد الروم ، عدد كبيراً من المتصوفة المصريين ، ومنهم الشيخ علي المرصفي (توفي٩٣٠هـ/١٥٢٤م) ، ومحمد بن الفيومي (توفي بالمدينة ١٠٢٨هـ/١٦١٩م) ورضي الدين الهيتمي (توفي بمكة ١٠٤١هـ/١٦٣١م) ، وعبد الجواد المصري (توفي بدمشق ١٠١٧هـ/١٦٠٨م) ومحمد المصري الفيومي (توفي بحماة ١١٦١هـ /١٧٤٨م)(١٩٠) .

* * *

هكذا كان دور المتصوفة في الحياتين التعليمية والفكرية في مصر في العصر العثماني . ونخلص منه إلى ما يلى :-

أولاً : قام المتصوفة بدور رئيسي في التعليم في العصر العثماني ، خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، من خلال الأزهر الذي كان عمادهم في هذا الدور ، بعد أن تحول إلى "مؤسسة صوفية" ، بالإضافة إلى الجوامع والمساجد والزوايا والتكايا والكتاتيب والخانقاهات . فإلى تلك المؤسسات التعليمية توجه كل من أراد التعلم من الصغار والكبار ، وفيها تلقوا "علوم العصر" ، ومنها تخرَّج من ذاع اسمهم واشتهروا بتمكنهم في العلوم الدينية والعقلية والأدبية .

ثانياً : شهدت مصر في العصر العثماني نهاية الصراع -أو فتوره- بين المتصوفة والفقهاء لصالح المتصوفة ، ذلك الصراع الذي كان قد بدأ منذ قرون ، وشهد القرن السادس عشر بعض فصوله ، ليحل نوع من الاتفاق/الاندماج بين الطرفين ، وليصبح المتصوف فقيهاً والفقيه متصوفاً . ترتب على ذلك أن تحول الأزهر إلى "مؤسسة صوفية" سواء في رئاسته (شيخ الأزهر) أو في مدرسيه/شيوخه ، أو في المؤلفات التي صنفوها . ومع أن هذا التحول صبغ العملية التعليمية بصبغة صوفية ، فإنه من ناحية أخرى لعب دوراً مؤثراً في تغيير وجهة نظر المتصوفة تجاه العلوم المختلفة ، وتجاه العلم بشكل عام .

ثالثاً : تناسبت المواد الدراسية التي تلقاها الصبية في الكتاتيب مع إمكانياتهم وقدراتهم وظروف عصرهم ، وكذا كان الأمر في بقية المؤسسات التعليمية . وفي حين كانت الكتاتيب بمثابة المدارس الأولية ، وكانت المدارس وبعض المساجد والجوامع والمساجد الكبرى بمثابة المدارس المتوسطة ، كان الأزهر وغيره من الجوامع والمساجد الكبرى بمثابة جامعات ذلك العصر .

رابعاً : كان وجود المكتبة في تلك المؤسسات التعليمية ، وإمكانية الاطلاع على ما تحويه من كتب ، واستعاراتها ، من الأمور المُميزة والمُنشطة للعملية التعليمية ، في عصر اتسم بقلة الكتب والمكتبات ، وعدم وجود الكثير من القادرين على اقتنائها ، وعدم وجود

وسائل الطباعة الحديثة ، واعتماد الأمر على النسخ باليد . ومع ذلك طغى الطابع الصوفي على محتويات تلك المكتبات ، وعلى كيفية أدائها لوظائفها .

خامساً : شهد القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي إحجاماً كبيراً من معظم المتصوفة عن العلوم العقلية ، بل وعن العلوم الدينية المتصلة بأمور الدنيا ، في مقابل الاهتمام بدراسة التصوف وبعض فروع العلوم الدينية المتصلة بالآخرة . انعكس ذلك على حركة التأليف بشكل مباشر . ومن ثم فبينما نجد العديد من المصنفات في التصوف وبعض القضايا الدينية ذات الصلة ، لا نجد مؤلفات حقيقية في العلوم المتعارف عليها آنذاك . كان ذلك يعود في الأساس إلى موقف المتصوفة الرافض لدراسة العلوم المتصلة بشئون الدنيا ، حتى ولو كانت علوماً دينية . كان علي الخوّاص وأكمل الدين والشعراني (حتى النصف الأول من القرن السادس عشر) رموزاً لهذا الاتجاه . بيد أن النصف الثاني شهد بعض التطورات ، ودخل البكرية وغيرهم من المتصوفة ليغيروا هذا الموقف الرافض للعلوم ، وساعدهم في ذلك تطور العلاقة بين المتصوفة والفقهاء . أما القرنان الحادي عشر والثاني عشر /السابع عشر والثاني عشر فشهدا تطوراً في موقف المتصوفة من كل العلوم . ففي التصوف تعددت أهداف التصنيف واستجدت مجالات جديدة تخدم الظروف الجديدة : كبروز دور السجاجيد ، وتطور أحوال الطرق ، وتطور العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة ، وبروز التيار الوفائي . هذا وإن لم يحدث تقدم كبير في المنهج . أما في مجال العلوم الدينية الأخرى فحدث تقدم كبير في دراسة علم الحديث على سبيل المثال . بدأ الاهتمام بدراسة الحديث نتيجة للتطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وانعكاسها على الناحية الفكرية ، بحيث تناولت دراسته أموراً دينية لها صلتها بشئون الدنيا . هذا بالإضافة إلى حدوث تطور حقيقي في كيفية التناول ، فأصبحت هناك دراسات تتناول أسس التجريح والتعديل والتصحيح للأحاديث بناء على منهج علمي . أما مجال العلوم العقلية فشهد تطوراً كبيراً . وبينما لم يشهد القرن السادس عشر مؤلفات ولا اهتمامات حقيقية بها ، فإن القرنين التاليين شهدا تطوراً كبيراً ، وظهرت حركة نشيطة في تأليف ودراسة الرياضيات والمنطق والفلك والطب وغيرها من "المعقولات" . كما شهدت تلك الفترة اهتماماً كبيراً بالعلوم الأدبية . تمثل ذلك في زيادة عدد المؤلفات في اللغة

العربية وآدابها ، وفي التراجم والسير . ففي الشعر ظهرت أهدافاً جديدة لكتابته ، كما ظهر بعض التجديد في شكل الكتابة ، وتكرر الأمر في النحو والبلاغة . وبينما كان الاهتمام في القرن السادس عشر مُنصباً في التراجم والسير/ التاريخ على اهتمامات خاصة بكتابة سير المتصوفة السابقين والمعاصرين ، فقد تطور الأمر ؛ حتى أصبحت اهتمامات المتصوفة ترتبط بكتابة تاريخ مصر السياسي ، بل والاجتماعي ، مع استمرار الاتجاهات القديمة بشكل معدل أو متطور .

سادساً : شارك المتصوفة بدور مهم في الغناء والموسيقى ، بل كانوا بمثابة الفريق الذي شجعهما وحافظ عليهما ومارسهما ، وامتلأت جلساتهم بهما ، فحفظوا مقامات الموسيقى من الضياع ، وكانوا بمثابة الجنين الذي خرجت منه معظم التطورات الموسيقية في مصر فيما بعد .

سابعاً : لعبت السجادتان البكرية والوفائية دوراً مهماً في تطور الحياة الفكرية في مصر آنذاك . كانت البكرية في مقدمة المهتمين بالعلوم والآداب والفنون ، وبرز منها الشعراء والمؤرخون ، في حين لعبت الوفائية دوراً أساسياً في نهضة علم الحديث . وبطبيعة الحال كان ذلك نتيجة للوضع الاقتصادي والاجتماعي المتميز للسجادتين ، مما سمح بدخولهما هذا المجال ، ناهيك عن أهمية الناحية الفكرية في تحقيق هدفهما الأساسي ، وهو زيادة شعبيتهما في المجتمع المصري .

ثامناً : نبع حجم الدور الفكري والتعليمي للمتصوفة من موقفهم من العلم . وبينما كان الموقف سلبياً في القرن السادس عشر ، فإنه أخذ في التحول إلى موقف إيجابي بعدها ، وهو ما ظهرت آثاره ونتائجه في القرنين السابع عشر والثامن عشر . كان ذلك نتيجة لتطور موقف المتصوفة من العلوم ، ذلك التطور الذي تعددت أسبابه نتيجة لتطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية . لم يقتصر دور المتصوفة على التأثير الفعال في الحياة الفكرية في مصر آنذاك ، بل تعداهما إلى بلاد ومناطق عربية وإسلامية أخرى ، عن طريق تعليم الوافدين من أبناء تلك البلاد إلى مصر ، وعن طريق ذهاب بعض المتصوفة إلى تلك المناطق والبلاد وقيامهم بالمهمة التعليمية والصوفية .

وبناء على ما سبق ذكره ، تبدو عدم دقة وجهة النظر المطلقة القائلة بأن الجمود والتخلف سيطرا تماماً على الأوضاع التعليمية والفكرية في مصر في العصر العثماني ، حيث لا ينطبق ذلك إلا على القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي ، وخاصة النصف الأول منه . لقد كان ذلك الجمود يعود إلى عصر سابق ، ثم كرسته التحولات التجارية إلى طريق رأس الرجاء الصالح ، والاحتلال العثماني لمصر ، حتى إذا ما تطورت الأوضاع الاقتصادية والسياسية ، إنعكس ذلك على الأوضاع الفكرية ، بما في ذلك موقف المتصوفة .

هوامش الفصل السابع

(١) محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربي ، ص١١ ، ١٤٢ . السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر ، ص١٤ . أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص٨ ، ١٢ ، ٢٤ . علي بركات : رؤية الجبرتي لأزمة الحياة الفكرية ، ص٢٢ وغيرها . محمد فهمي لهيطة : تاريخ مصر الاقتصادي ، ص٢١ ، ٢٢ . جمال حمدان : استراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص٤٥ . عبد السميع سالم الهراوي : لغة الإدارة العامة في مصر ، ص٧٠ . فؤاد مرسي : علاقة الهوية والتراث بالتشكيلة الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي ـ مقدمة نظرية ، في : بحوث ومناقشات ندوة تكنولوجيا المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث ، العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ ، ص٣٠ . أحمد زكي بدوي : تاريخ مصر الاجتماعي ، ص٢٥٢ . محمد عبد الله عنان : تاريخ الجامع الأزهر ، ١٩٥٨ ، ط٢ ، ص١٣٦-١٣٩ . عبد المتعال الصعيدي ، المجددون في الإسلام ، ص٣٥٠ ، ٣٨٣ ، ٤٢١ ، ٤١٨ . صلاح عيسى : منهج الجبرتي ، ص١٥١ . عبد الرحمن الرافعي : تاريخ الحركة القومية ج١ ، ص٥٦ . عبد الحفيظ القرني : عبد الوهاب الشعراني ، ص١٦ . عبد الرحيم فودة : الجامع الأزهر ، في كتاب : مساجد ومعاهد ، ج١ ، ص٣٩ . وفي ذلك كتب محمد عبد الله عنان "وهكذا انهار صرح الحركة الفكرية في مصر العثمانية عقب الفتح التركي ، كما انهارت عناصر القوة والحياة في المجتمع المصري ، وتضاءل شأن العلوم والآداب ، وانحط معيار الثقافة واختفى جيل العلماء والكتاب الذين حفلت بهم العصور السالفة ، ولم يبق من الحركة الفكرية الظاهرة التي أظلتها دول السلاطين المصرية سوى آثار دارسة يبدو شعاعها الضئيل من وقت إلى آخر" .

(٢) عبد الرحيم عبد الرحمن : مقدمة أوضح الإشارات ، ص١٧ ، ١٨ مقدمة تراجم الصواعق في واقعة الصناجق . عمر موسى الباشا : تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) ، ص٣٧ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، دكتوراة ، آداب عين شمس ، ١٩٧٦ ، ص٧٠ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ .

(٣) جلال يحي : مصر الحديثة ، ص١٩١ . أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي ، ص١١ ، ١٥ ، ٢١ ، ٢٢ . الجبرتي مؤرخاً ، بحث في : ندوة عبد الرحمن الجبرتي ، ص٣١ ، ٣٢ . علي بركات : رؤية الجبرتي لأزمة الحياة الفكرية ، ص٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ . وعن تحول التجارة العالمية وأثره على مصر راجع أيضاً : فاروق عثمان أباظة : أثر تحول التجارة العالمية إلى رأس الرجاء الصالح على مصر وعالم البحر المتوسط أثناء القرن السادس عشر ، مطبعة الانتصار ، الاسكندرية ، ١٩٨٨ ، ص٤٧-٩٣ . عبد الرحيم عبد الرحمن : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني ، ص١٥ ، ١٦ ، ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٧٣ . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، ص١٣٥ . توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص١٩٢ . عبد اللطيف الطيباوي : التصوف

الإسلامي العربي ، دار العصور للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ص١٢٧ ، ١٢٩ .

(٥) راجع على سبيل المثال حادثة الشيخ إبراهيم المواهبي مع علماء الأزهر في سنة ٩١١هـ حول تفسير قوله تعالى "وهو معكم أينما كنتم" . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٠٥ .

(٦) ذكر الشعراني العديد من الحوادث بغرض إظهار جهل الفقهاء وعلم المتصوفة . وروى الشربيني أن اثنين اختصما في آية من القرآن ، فقال أحدهما "لعلهم يتفكرون" وقال الآخر "لعلهم يشكرون" . فبينما هم في المشاجرة إذ طلع عليهم فقيه من فقهاء الريف فسألوه لاعتقادهم أنه يحفظ القرآن . . فقال لا تتشاجرون والأولى أننا نأخذ من كل كلمة جانباً ونجعلها "لعلهم يتفشكرون"!! . وروى الشربيني في موضع آخر "دخل على العلامة الحميدي رجل من فقهاء الريف فقال له : عندك مختصر القرآن"؟! . كما روى الكثير من الحوادث حول جهل بعض الفقهاء ، وهي وإن كانت حكايات لا يمكن تصديقها دائماً ، إلا أنها لا تخلو من دلالة . أما حسن الحجازي فعبر عن ذلك في شعره بشكل واضح . الشعراني : لطائف المنن ، ص٨٨ . يوسف الشربيني : هز القحوف ، ص٤١ ، ٤٢ ، ٤٥-٤٩ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٠٧ .

(٧) راجع على سبيل المثال : يوسف الشربيني : هز القحوف ، ص٤٢ ، ٤٣ .

(٨) المحبي : خلاصة الأثر ، ج٣ ، ص٦٤ ، ٦٥ .

(٩) الغـزي : الكواكب السـائرة ، ج١ ، ص٣٧ ، ٧٠ ، ٩٤ . ج٢ ، ص٩٢ ، ٢٢٢ ، ٢٤٤ . ج٣ ، ص٨٢ ، ١٤٣ ، ١٩٥ . المحبي : خلاصة الأثر ، ج٣ ، ص٢٥٤ ، ٣٩١ . المرادي : سلك الدرر ، ج١ ، ص٨٠ ، ٨١ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢١٥ ، ٢١٦ ، ٣٩١ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٥ ، ص٢٣٨ .

(١٠) عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص١٥٦ .

(١١) محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، ورقة ٢٣ .

(١٢) عن الخلاف بين فقهاء الأزهر والشعراني ، انظر : الشعراني : تنبيه المغترين ، ص٨ ، ٩ ، لطائف المنن ، ص٥٧ . توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف ، ص٥٠-٥٣ . عبد الحفيظ فرغلي : عبد الوهاب الشعراني ، ص٧٣-٧٨ ، ٨٠-٨٣ . طه عبد الباقي سرور : الشعراني والتصوف الإسلامي ، ص١٢٧ .

(١٣) الشعراني : لطائف المنن ، ص٤٧ ، ٥٠ ، ٥٥ ، ٥٦ .

(١٤) الشعراني : لطائف المنن ، ص٥٥ . الأنوار القدسية ، ص٣٣-٣٥ . عبد الحفيظ فرغلي : عبد الوهاب الشعراني ، ص١٣٠ ، ١٣١ . طه عبد الباقي سرور : الشعراني والتصوف الإسلامي ، ص١٣ .

(١٥) الشعراني : تنبيه المغترين ، ص٧٣ .

(١٦) الشعراني : لطائف المنن ، ص٤٨ ، ٤٩ . بيد أنه يجب ملاحظة أن فكر الشعراني نفسه يمكن أن نقسمه إلى مرحلتين ، الأولى : وهي المرحلة التي عاش فيها شيوخه من أمثال علي الخواص وزكريا الأنصاري وعلي الدويب ، وهي تشمل على وجه التقريب النصف الأول من القرن السادس عشر

الميلادي . أما المرحلة الثانية فتشمل الفترة التي عاشها في النصف الثاني من القرن نفسه . وبينما ارتبط في المرحلة الأولى بفكر شيوخه المحافظ والمختلف مع الفقهاء ، فإنه طور فكره في المرحلة الثانية وتواءم مع ظروف عصره . للمزيد انظر كتابنا : الخطاب السياسي الصوفي في مصر- قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع ، سلسلة مصر النهضة ، عدد ٥٥ ، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠٠٤ ، ص٥٧-٦٢ وغيرها .

(١٧) ومن ذلك قوله "فكما أن علماء العصر يفتون الناس بما فيه (أي كتاب المنهاج للنووي) وما حوى من الترجيحات ، كذلك علماء الصوفية يفتون بما في هذا الكتاب من النقول المحررات الجيدات" . الشعراني : تنبيه المغترين ، ص٣ .

(١٨) إن ما نقوله لا ينفي استمرار بعض المعارضة من الفقهاء ، لكنها كانت قد خفت بشكل كبير ، وأصبح تيار المعارضة للتصوف ضعيفاً . وفي الفتوى التي طلبها مصطفى الرومي بقناطر السباع في أواخر القرن السابع عشر من ١٢ عالماً عن ذكر الله بطريقة الدمرداشية والخلوتية والشناوية ، وأيضاً عن الهوية عندهم ، وهي دورانهم في حلقة الذكر ، وقد وضعوا أيديهم بعضها في بعض وراحوا يقولون هو هو هو . . كانت إجاباتهم انتصاراً لأهل التصوف وتأييداً لوجهات نظرهم . تكرر ذلك في فتوى الشيخ علي الصعيدي سنة ١٧٨٢م بخصوص إنكاره على أصحاب طريقة المطاوعة في ذكرهم ومظهرهم ، حيث لم يوافق عليها جمهرة العلماء . الشعراني : تنبيه المغترين ، ص٣ ، ٤ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص١٧٧ ، ١٨٧ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر ، ص١٥٦ . عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٤٢٣ .

(١٩) محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي أو دولة الدراويش في مصر ، ص١٠ .

(٢٠) جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص١٥٤ ، ١٥٥ ، ٢٧٧ .

(٢١) يوسف الملواني : تحفة الأحباب ، ص٢٩٥ ، ٢٩٦ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٢٥١ ، ٢٥٢ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٦٤ .

(٢٢) يوسف الملواني : تحفة الأحباب ، ص٢٩٦ .

(٢٣) محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج١ ، ص٩٥ . وعن نهاية "الفتنة" راجع : يوسف الملواني : تحفة الأحباب ، ص٦٥ ، ٦٦ .

(*) ما زال الجدل قائماً بين الباحثين حول رئاسة/مشيخة الأزهر ، كما أن الغموض والالتباس يكتنفان الظروف والملابسات التي نشأت فيها ، وإن كان من الواضح أن ظروفاً موضوعية أدت إلى إنشاء هذا المنصب . ويرى البعض أن "إنشاء المشيخة" ارتبط بالتغيير الذي أصاب نظام القضاء في مصر في عهد السلطان سليمان القانوني ، أو ما عُرف بـ"عثمنة القضاء" . وبناء على هذا يعتبر البعض أن الشيخ ابن عبد الحق أول من تولى المشيخة عقب إلغاء مناصب القضاة الأربعة بفترة غير طويلة ، وكان ذلك في حوالي سنة ٩٣٥هـ/ ١٥٣٨م . هذا بينما تواترت الكتابات والآراء بأن الشيخ الخرشي كان أول من تولى تلك الرئاسة/المشيخة ، وذلك اعتماداً على ما جاء من نصوص صريحة . أحمد

شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص١٨٦ . المرادي : سلك الدرر ، ج٤ ، ص٦٣ . علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٨ ، ص٢٢ . الزركلي : الأعلام ، ج٦ ، ص٢٤٠ ، ٢٤١ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج١٠ ، ص٢١٠ ، ٢١١, عاصم الدسوقي : مجتمع علماء الأزهر في مصر ١٨٩٥-١٩٦١ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص٩ ، ١٦ . محمد عبد الله عنان : تاريخ الجامع الأزهر ، ملحق١ ، ص٢٩٤ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر ، ص٤٩ . سعيد إسماعيل علي : دور الأزهر في السياسة المصرية ، كتاب الهلال ، عدد ٤٣١ ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ص٥٥ .

(٢٤) علي العدوي : حاشية علي العدوي على كتاب مختصر الجليل للإمام أبي الضياء سيدي خليل ، ج١ ، مطبعة بولاق ، ط٢ ، ١٢١٧هـ ، هامش٢ ، ص٣ .

(٢٥) أبو الوفا التفتازاني : الطرق الصوفية في مصر ، ص٦٥ ، ٦٦ .

(٢٦) أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٣٢٤ .

(٢٧) عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص٤٢٣ .

(٢٨) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١ ، ٣٧٢-٣٩٢ . سليمان رصد الحنفي : كنز الجوهر في تاريخ الأزهر ، ص١٢٧-١٢٩ .

(٢٩) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٧٨ . ج٢ ، ص٣٧٦ .

(٣٠) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١١١ ، ١١٣ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٥٥-٥٧ .

(٣١) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٨٤ ، ٩٧ . ج٢ ، ص٢١٦ .

(٣٢) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص٨٦ . الزركلي : الأعلام ، ج٣ ، ص١٩٣ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج١٠ ، ص١٧ .

(٣٣) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، المجلد الثاني ، الجزء الثالث ، ص٣٥٢ .

(٣٤) المحبي : خلاصة الأثر ، ج٢ ، ٢٣١ . ج٣ ، ص٣٨٢ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ .

(٣٥) كحالة : معجم المؤلفين ، ج١ ، ص٩٨ . ج٥ ، ص٣٢٠ .

(٣٦) الزركلي : الأعلام ، ج٧ ، ص١٩٩ .

(٣٧) عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٠٤ ، ٢٥٥ ، ٢٦٤ ، ٢٦٦ ، ٢٧٢ وغيرها .

(٣٨) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٤٠٠-٤٠٢ .

(٣٩) كحالة : معجم المؤلفين ، ج٢ ، ص٣٩٤ .

(٤٠) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٠٢ . ج٢ ، ص١٣٨ ، ٣٦٥ ، ٣٩٤ . ج٤ ، ص٤٠٤ . المرادي : سلك الدرر ، ج٣ ، ص٢٠٦ . ج٤ ، ص٤٩ . كحالة : معجم المؤلفين ج٥ ، ص١٢٠ . ج٦ ، ص١٧٧ . ج٨ ، ص٢٤٥٤ . ج١٠ ، ص٧٤ .

(٤١) الجبرتي : مظهر التقديس ، ص٣٦ .

(٤٢) تميز دور الأزهر التعليمي لأسباب منها كثرة موارده المالية ، وبالتالي استطاعته تقديم مزايا

وخدمات كثيرة لمدرسيه وطُلاَّبه ، وتمتعه بهيئة تدريس ندر وجودها في أية مؤسسة تعليمية آنذاك ، وميادين العمل الواسعة والهامة التي كان باستطاعة خريجيه العمل فيها ، بالإضافة إلى الدور السياسي والاجتماعي المهم الذي قام به شيوخه . لقد كانت تُدرس بالأزهر كل العلوم المُتعارف عليها آنذاك : دينية وعقلية وأدبية ، وإن غلب تدريس العلوم الدينية على غيرها حتى القرن الثامن عشر ، حينما أصبح للعلوم العقلية نصيباً كبيراً . اعتمدت الدراسة بالأزهر على نظام المجاورة والأروقة . وإذا كان عدد المجاورين قد قلَّ في العصر العثماني ، فإن عدد الأروقة زاد ، واستجدت بعض الأروقة (كرواق الشرقاوية) ، وجددت بعضها (كرواق الأتراك) ، وزيدت مساحة بعضها (كرواق الشوام) . شهاب الدين أحمد الدمنهوري : اللطائف النورية في المنح الدمنهورية ، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوي بسوهاج ، رقم٢٣٢ ، تاريخ ، ص٣-١٧ . الشعراني : لطائف المنن ، ص٤٣ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١١٩ . ج٢ ، ص١٣٨ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٣٩١ . محمد عبدالله عنان : تاريخ الجامع الأزهر ، ص٧٧ . السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٦٢ . عبد السميع الهراوي : لغة الإدارة العامة في مصر ، ص٧٠ . عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص٣٨٥ . جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، هامش٣ ، ص٢٩٧ . عبد العزيز الشناوي : الأزهر جامعاً وجامعة ، ص١٥٤ ، ١٧٠ . دور الأزهر في الحفاظ على الطابع العربي لمصر ، ج٢ ، ص٦٨٣ ، ٦٨٤ . جلال يحي : مصر الحديثة ، ص١٩٢ ، ١٩٣ . عبدالرحيم عبد الرحمن : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، ص٥٦ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٤٩ ، ١٥٣ . سعيد إسماعيل علي : دور الأزهر في السياسة المصرية ، ص ٤٧ ، ٥٤ ، ٨٢ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص٤٧ ، ٤٨ ،١٩١-٢٠١ ، ٢٠٤-٢٠٨ . محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، ج١ ، ٤٨ . ج٢ ، ص١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٦٤ ، ١٦٥ . عبد الرحيم فودة : الجامع الأزهر ، ص٣٩ ، ٤٠ .

(٤٣) أرشيف دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، حجة وقف الأمير خاير بك ، رقم ٢٩٢ ، ٨ محرم ٩٢٧هـ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص٧ ، ٨ .

(٤٤) عن أشهر المساجد والجوامع في مصر آنذاك ، والعملية التعليمية بأسرها ، والمواد التي كانت تُدرس ، راجع : عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٢٧ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٤١ . السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٥٩ ، ٦٠ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٧٤ ، ١٧٥ . أحمد شلبي : مصر مركزاً للدراسات الإسلامية في عصر الجبرتي ، في ندوة : عبد الرحمن الجبرتي ، ص٤٣٩-٤٤١ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص٦ ، ١٢ . جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٢١٧ .

(٤٥) أرشيف دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف أبو الطيب محمد ، رقم ٢٩٨ ، ١٨ ذي القعدة ٩٣٤ هـ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٧٤ ، ١٧٥ . عبد الله

عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص٦ ، ٥٩ . علي محمد الشاذلي : دور المساجد التاريخي ، ص٧ .

(٤٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٣٧ . ج٢ ، ص٣٩١ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص٦ . جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٢٧١ .

(٤٧) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٣٧ . ج٢ ، ص٢٦٥ ، ٢٦٩ ، ٣٩١ .

(٤٨) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٥٠ .

(٤٩) راجع على سبيل المثال : أرشيف دار الوثائق ، وقف الأمير رضوان أغا الرزاز ، س٢٢٨ ، م٢٥٤ ، ٢٠ جمادى الآخرة ١١٦٩هـ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٣٧ . ج٢ ، ص٣٩١ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر ، ص٦ . جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٢٧١ .

(٥٠) أرشيف الشهر العقاري : وقف الأمير رضوان أغا الرزاز ، م٢٥٤ ، س٢٢٨ ، ٢٠ جمادى الآخرة ١١٦٩ هـ . مصلحة المساحة : فهرس الآثار الإسلامية ، ص١٢ . ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٣١ ، ٣٠١ . المحبي : خلاصة الأثر ، ج٢ ، ص٤١٣ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١٢ . ج٢ ، ص٢٦٩ . عبد العزيز الشناوي : الأزهر جامعاً وجامعة ، ص١٦٨ . أحمد شلبي : مصر مركزاً للدراسات الإسلامية ، ص٤٣٧ ، ٤٣٨ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر ، ص١٦ ، ١٧ ، ٧٤ . علي بركات : رؤية الجبرتي ، ص٥١ . جب ، بوون : المجتمع الإسلامي ، ج٣ ، ص٢٠٥ ، ٢٠٦ . ج٤ ، ص٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤ .

(٥١) عبد العزيز الشناوي : الأزهر جامعاً ، ص١٦٨ . جب ، بوون : المجتمع الإسلامي ، ج٤ ، ص٢٩٧ ، ٣٠٢ .

(٥٢) جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٣٠٣ ، ٣٠٤ .

(٥٣) أرشيف دار الوثائق ، حجج أمراء وسلاطين ، حجة وقف خاير بك ، رقم٢٩٢ ، محرم ٩٢٧هـ ، ص٧٤ .

(٥٤) دار الوثائق ، أمراء وسلاطين ، وقف السيفي بيبرس بن عبد الله ، رقم ٣١٣ ، ٨ جمادى الآخرة ٩٥٠هـ .

(٥٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢١٢ ، ٢٦٩ .

(٥٦) راجع على سبيل المثال : دار الوثائق ، حجج أمراء وسلاطين ، وقف خاير بك ، رقم ٢٩٢ ، محرم ٩٢٧هـ ، ص٥٨-٦٢ . وقف السيفي بيبرس بن عبد الله ، رقم ٣١٣ ، ٨ جمادى الآخرة ٩٥٠هـ . أرشيف الشهر العقاري : وقف رضوان أغا الرزاز ، س٢٢٨ ، م٢٥٤ ، ٢٠ جمادى الآخرة ١١٦٩هـ .

(٥٧) دار الوثائق ، حجج أمراء وسلاطين ، وقف السيفي بيبرس بن عبد الله ، رقم ٣١٣ ، ٨ جمادى الآخرة ٩٥٠هـ . علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٢ ، ص١٤٧-١٤٨ ، ١٦٠ ، ١٧٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢٧٩ ، ٣٠٢ ، ٣٣٩ . حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ،

ص٢٠٨ . علي محمود سليمان المليجي : الطرز العثمانية في عمائر القاهرة الدينية ٩٢٣-١٢٢٠هـ/ ١٥١٧-١٨٠٥م ، رسالة دكتوراة ، قسم الآثار الإسلامية ، كلية الآداب بسوهاج ، ١٩٨٠ ، ص٣٣٧ . وللمزيد عن تدهور أحوال بعض المدارس في نهاية العصر المملوكي وبداية العصر العثماني انظر : ابن إياس : بدائع الزهور ، ج٥ ، ص٣٢٥-٣٢٧ . محمد عبد الستار عثمان : المدينة الإسلامية ، ص٢٤٥ . حسن عبد الوهاب : المساجد ورسالتها ، ج١ ، ص٦ . علي محمود الشاذلي : دور المساجد التاريخي ، ص٨ .

(٥٨) حسن عبد الوهاب : المساجد ورسالتها ، ج١ ، ص٦ . علي محمود الشاذلي : دور المساجد التاريخي ، ص٨ .

(٥٩) محمد عبد الستار عثمان : المدينة الإسلامية ، ص٢٤٥ .

(٦٠) راجع على سبيل المثال تدهور أحوال مدرسة محمد بك أبي الذهب بعد موته واقتسام أتباعه لأوقاف المدرسة وقلة دخلها وبُطلان كثير من وظائفها لنقص الإيرادات ، في : سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٢٦٣ .

(٦١) الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني ، ص٣٢٥-٣٢٧ .

(٦٢) أحمد شلبي : مصر مركزاً للدراسات الإسلامية ، ص٤٤١ ، ٤٤٢ . علي محمود المليجي : الطرز العثمانية في عمائر القاهرة الدينية ، ص٣٠٢ . محمد سيف النصر أبو الفتوح : منشآت الرعاية الاجتماعية ، ص٣٧٨ .

(٦٣) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف مصطفى باشا عبد الرحمن ، رقم ٤٩٥ ، لسنة ١١٧٩هـ .

(64) Leonor; op.cit, p.14.

(٦٥) ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٨٧ .

(٦٦) الشعراني : لطائف المنن ، ص٥٠٠ .

(٦٧) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف حسن الرومي ، م١٠٧٩ ، ٩٤١هـ . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٢٩ . لطائف المنن ، ص٥٠٠ . الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص١٠٠ ، ٢٢٣ . أحمد شلبي : مصر مركزاً للدراسات الإسلامية ، ص٤٤١ . علي محمود المليجي : الطرز العثمانية في عمائر القاهرة ، ص٣٠٢ .

(٦٨) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف اسكندر باشا ، رقم ٩١٨ ، ١٥ جماد أول ٩٦٥هـ .

(٦٩) علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٥ ، ص٢٤٤ .

(٧٠) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف اسكندر باشا ، رقم ٩١٨ ، ١٥ جماد أول ٩٦٥هـ .

(٧١) أرشيف وزارة الأوقاف : حجة وقف حسن أفندي الدفتردار ، رقم ٢٨١٦ ، ٢ ربيع الثاني ١٠٣٧هـ .

(٧٢) أرشيف دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، حجة وقف محمد علي باشا ، رقم ٣٠٩ ، ١٠٢٠هـ .

(٧٣) المحبي : خلاصة الأثر ، ج٢ ، ص٤١٤ .

(٧٤) سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٤٩ .

(٧٥) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص١٦٠ .
(٧٦) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١١٤ ، ١١٥ .
(٧٧) توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص٣٩ ، ٤٠ .
(٧٨) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٥١ . حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٧٥ . عبد العزيز الشناوي : الأزهر جامعاً وجامعة ، ص١٦٩ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٥٤ .
(٧٩) حسن عثمان : تاريخ مصر في العهد العثماني ، ص٢٧٥ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري ، ص١٥٤ .
(٨٠) عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص ٤ .
(٨١) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٢ ، ص١٦٠ .
(٨٢) أرشيف وزارة الأوقاف : وقف إسماعيل المغلوي ، رقم ٢٣١٨ ، ١٠٦٩هـ ، ص٧٢ .
(٨٣) سيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٥٨ ، ٥٩ . وحول ما كان يتعلمه الأطفال في الكتاتيب ، انظر : دار الوثائق : أمراء وسلاطين ، وقف أبو الطيب محمد ، م ٢٩٨ ، ١٨ ذي القعدة ٩٣٤هـ .
(٨٤) سيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث ، ص٥٧ ، ٥٨ . جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٢٧٢ .
(٨٥) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٨٥ ، ق٤ ، ١٥ جماد أول ١١٧٢هـ=١٧٥٩/١/١٥م .
(٨٦) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٥٩ ، ص١٠٦ ، ق٣٦٥ ، ٢٧ رمضان ١٠٨٨هـ=١٦٧٧/١١/٢٣م .
(٨٧) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٥٤ ، ص١٩ ، ق١٦٥ ، ١ جمادي الأولى ١٠٨٩هـ= ١٦٧٨/٦/٢١م .
(٨٨) محكمة الاسكندرية ، س٥٠ ، ص٣٨٠ ، ق٦٤٢ ، ٧ ذي القعدة ١٠٨٩هـ=١٦٧٨/١٢/٢١م .
(٨٩) محكمة الاسكندرية ، س٨٢ ، ص١٧٥ ، ق٣١١ ، ١٨ جمادي الأولى ١١٦٧هـ=١٧٥٤/٣/١٣م .
(٩٠) محكمة الاسكندرية الشرعية ، س٨٥ ، ص٣ ، ق٤ ، ١٥ جمادي الأولي ١١٧٢هـ=١٧٥٩/١/١٥م .
(٩١) دار الوثائق : وقف أبو الطيب محمد ، رقم ٢٩٨ ، ١٨ ذي القعدة ٩٣٤هـ . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف إسماعيل المغلوي ، رقم ٢٣١٨ ، ١٠٦٩هـ ، ص٧٣ . أرشيف الشهر العقاري : محكمة الجامع الطولوني ، وقف الأمير رضوان أغا الرزاز ، سجل ٢٢٨ ، مادة رقم ٢٥٤ ، ٢٠ جمادى الأخرة ١١٦٩هـ .
(٩٢) وزارة الأوقاف : وقف اسكندر باشا ، م٩١٨ ، ١٥ جمادى أول ٩٦٥هـ . وقف سنان باشا ، م٢٨٦٩ ، ١٠٦٩هـ . وقف إسماعيل المغلوي ، م٢٣١٨ ، ١٠٦٩هـ . دار الوثائق : وقف أبو الطيب محمد ، م٢٩٨ ، ١٨ ذي القعدة ٩٣٤هـ . أرشيف الشهر العقاري : محكمة الجامع الطولوني ، وقف رضوان أغا الرزاز ، س٢٢٨ ، م٢٥٤ ، ٢٠ جمادى الأخرة ١١٦٩هـ . فهرس الآثار الإسلامية ، ص١٠-١٣ .
(٩٣) المحبي : خلاصة الأثر ، ج٢ ، ص٢٦٠ .

(٩٤) محمد عبد الله عنان : تاريخ الجامع الأزهر ، ص٩٨ ، ملحق ٢ .
(٩٥) أرشيف دار الوثائق : حجة وقف أبو الطيب محمد ، رقم ٢٩٨ ، ١٨ ذي القعدة ٩٣٤هـ .
(٩٦) أرشيف دار الوثائق : حجج أمراء وسلاطين ، وقف خاير بك ، م٢٩٢ ، ٨ محرم ٩٢٧هـ . وقف أبو الطيب محمد ، م٢٩٨ ، ١٨ ذي القعدة ٩٣٤هـ . أرشيف وزارة الأوقاف : وقف حسن الرومي ، م١٠٧٩ ، ٨ شوال ٩٤١هـ . وقف اسكندر باشا ، م٩١٨ ، ١٥ جماد أول ٩٦٥هـ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٥٢ . ج٢ ، ص٣٩١ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص٧٤ ، ٧٥ .
(٩٧) على الرغم مما كُتب عن حركة التأليف في ذلك العصر ، يبقى في اعتقادنا أن الموضوع لا يزال في حاجة للمزيد والمزيد من الدراسات المُتعمقة والمُتأنية في مجالات عديدة ، من أجل تقييم حقيقي للإنتاج الفكري والعلمي لهذا العصر ، وهو أمر ندعو الباحثين من مجالات مختلفة للغوص فيه ، بالاطلاع على المؤلفات نفسها وفهمها وتقييمها ، وعدم الاكتفاء بذكر أسمائها وأعدادها وأسماء مؤلفيها .
(٩٨) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٤٦ ، ٤٧ ، ٨٤ ، ٨٥ . ج٢ ، ص١٦٨ . الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١١١ ، ١١٣ ، ١١٦ . الزركلي : الأعلام ، ج١ ، ص١٦٧ . ج٣ ، ص١٩٢ . ج٤ ، ص٢٨١ . ج٧ ، ص٥٨ ، ٥٩ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج١ ، ص١٥٣ ، ٢٣٠ ، ٣١٠ . ج٥ ، ص٢٩٩ . ج٧ ، ص٨٨ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ . سعاد ماهر : مساجد مصر ، ج٥ ، ص٥٥-٥٧ .
(٩٩) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٣ ، ص٦٧-٧٢ . المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ١١٧ ، ١١٨ . الزركلي : الأعلام ، ج٧ ، ص٥٧ ، ٦١ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٣ ، ص٨٨ . ج٤ ، ص٢٠٨ . ج٧ ، ص٢٠٨ . ج١٠ ، ص١٣٧ . ج١١ ، ص٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٨١ .
(١٠٠) يرى جرجي زيدان أنها كانت أكثر من خمسين كتاباً ، في حين يرى علي مبارك أنها زادت على السبعين . وقد حاولنا عمل إحصاء لمؤلفات الرجل ، فبلغت حوالي ١٢٠ مؤلفاً ومختصراً ورسالة . محمد صبري الدالي : الخطاب السياسي الصوفي ، ص٣١٧-٣٣٢ .
(١٠١) الشعراني : لطائف المنن ، ص٥٦ ، ٥٧ . الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ، دار جوامع الكلم ، القاهرة ، د. ت .ط ، ص٦ ، ١٢١ . تنبيه المغترين ، ص٣ . جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، مجلد٢ ، ج٣ ، ص٣٥٤ ، ٣٥٥ . الزركلي : الأعلام ، ج٣ ، ص٣٥٤ ، ٣٥٥ . طه عبد الباقي سرور : الشعراني والتصوف الإسلامي ، ص١١١ .
(١٠٢) الشعراني : لطائف المنن ، ص٥٢- ٥٧ .
(١٠٣) الشعراني : لطائف المنن ، ص٤٤-٤٦ . الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٣٥ . عبد الحفيظ فرغلي : عبد الوهاب الشعراني ، ص٣٥-٣٩ ، ٤٩-٥١ .
(١٠٤) المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص١٤٥-١٤٨ . ج٢ ، ص١٤٠ ، ١٩٩ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ . النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص٢٦٣ . الزركلي : الأعلام ، ج١ ، ص٤٥ . ج٢ ، ص٥ ، ٨٥ ،

٢٢٣ . ج٧ ، ص٣ ، ٥١ . ج٩ ، ص١٧٦ . دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثاني ، ج١٣ ، مادة أحمد البدوي ، ص٣١٢ .

(١٠٥) عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص١٦٧ .

(١٠٦) المرادي : سلك الدرر ، ج١ ، ص٩٧ . ج٤ ، ص١٢٢ . الجبرتي : عجائب ، ج١ ، ص٩٩ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ . ج٢ ، ص٢١٥ . ج٤ ، ص٢٢٨ . الزركلي : الأعلام ، ج٢ ، ص٢٠٦ . ج٤ ، ٢٧٠ ، ٣٢٣ . كحالة : معجم ، ج١ ، ص٥٨ ، ١٩٣ ، ٢٦٤ .ج٢ ، ص٣٩ ، ٦٧ ، ١١١ ، ١١٤ ، ٢٣٩ . ج٣ ، ص٢٦٤ . ج٧ ، ص٢٦٤ . ج٨ ، ص٥٦ ، ١٧٥ . ج٩ ، ص٢١٢ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية ، ص١٥٦ ، ١٦١ ، ٣٧٣ .

(١٠٧) الزبيدي : تاج العروس ، ج١ ، ص ي ، اي ، بي ، جي من مقدمة المحقق . الزركلي : الأعلام ، ج٧ ، ص٧٠ .

(١٠٨) الشعراني : البحر المورود ، ص١٦٣ .

(١٠٩) من تلك الأحاديث "أذيبوا طعامكم بالذكر" و"الدنيا جيفة قذرة ، ولو ازداد عيسى يقيناً لمشي في الهواء" و"لو كان الخضر حياً لزارني" و"ما وسعتني أرضي ولا سمائي ، بل وسعني قلب عبدي المؤمن" و"من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه وعلى لسانه" و"من تواضع لله رفعه" و"يا دنيا اخدمي من خدمني" و"إن الله يكره الحبر السمين" . وقد أوضحت إحدى الدراسات أن هذه الأحاديث ما بين موضوع أو ضعيف أو مُنكر أو باطل ، أو أنها من أقوال متصوفة سابقين . الشعراني : درر الغواص ، ص١٢ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٣٢٢ وغيرها . محمد فؤاد شاكر : الأحاديث الموضوعة عند الصوفية في القرن السابع الهجري ، دكتوراة غير منشورة ، أداب سوهاج ، قسم اللغة العربية ، ١٩٨٩ ، ص٤٠٣-٤٣٧ .

(١١٠) المحبي : خلاصة ، ج٢ ، ص٤١٣ . جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، المجلد الثاني ، ج٣ ، ص٣٥٠ .

(١١١) المحبي : خلاصة الأثر ، ج٤ ، ص١٧٦ .

(١١٢) المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٧ . الزركلي : الأعلام ، ج١ ، ص٢٨ .

(113) Gran; Islamic Roots, pp.49,54, 56.

(١١٤) الزبيدي : تاج العروس ، ج١ ، ص ي ، اي ، بي ، جي . الزركلي : الأعلام ، ج٤ ، ص٢٧٠ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٢ ، ص٦٧ . ج٦ ، ص١٧٧ . ج٧ ، ص٥٦ . ج١١ ، ص٢٦٤ . ج١٢ ، ص٢٧ . دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد التاسع ، ص٦٦ ، مادة البيومية ، ص٧٦ . Gran; Islamic Roots, pp.45,55.

(١١٥) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٥٣ ، ٢٤٢ .

(١١٦) كحالة : معجم المؤلفين ، ج١ ، ص١٥٣ . ج٩ ، ص٣٠١ .

(١١٧) المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٨٥ ، ١٧٦ . ج٢ ، ص٣٥ ، ٤٥٦ .

(١١٨) كحالة : معجم المؤلفين ، ج٨ ، ص٢٩٤ . ج٩ ، ص٣ . وإيساغوجي هو المدخل للمنطق الأرسطي ، أضافه فرفريوس إلى أجزاء المنطق الأرسطي . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، د .ت .ط ، ص٢٩٨ .

(١١٩) المحبي : خلاصة الأثر ، ج٢ ، ص٤١٣-٤١٦ .

(١٢٠) عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص٢٢٤ .

(١٢١) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص١٣٨ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٧ ، ص٩٨ ، ٢١٢ . ج١٠ ، ص٧٤ .

(١٢٢) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٥٢٠ ، ٥٢١ .

(١٢٣) كحالة : معجم المؤلفين ، ج١٠ ، ص٧٤ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر ، ص٢١٩-٢٢١ ، ٢٠٤-٢٠٧ . ومما يدل على صحة هذا الرأي أيضاً أن الشيخ أحمد بن إسماعيل بن محمد المكنى بأبي الإمداد سبط بني الوفا "كان فيه قابلية لإدراك الأمور الدقيقة والأعمال الرياضية ، وهو الذي حمل الشيخ مصطفى الخياط الفلكي على تأليف رسالة فيها حساب حركة الكواكب الثابتة وأطوالها وعروضها ، ودرجات ممرها ومطالعها لما بعد الرصد الجديد إلى تاريخ وقته ، وهي من مآثره التي استمرت منفعتها مدة من السنين ، واقتنى كثيراً من الآلات الهندسية والأدوات الرسمية لرغبته في ذلك ، ودفع فيها الأموال الجسيمة" .

(١٢٤) علي مبارك : الخطط التوفيقية ، ج٣ ، ص,٩٥ المرادي : سلك الدرر ،ج١ ، ص٩٧ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٢١٥ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج١ ، ص١٩٣ . ج١١ ، ص١٠٩ . ج١٢ ، ص٢٧ . عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص١٤٨-١٥٥ ، ١٩٤ ، ٢٠١ .

(١٢٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٩٠ ، ١١٧ ، ١١٨ . ج٢ ، ص١٣٨ ، ٣٦٨ ، ٣٩٤ ، ٣٩٦ . ج٤ ، ص٤٠٤ . الزركلي : الأعلام ، ج١ ، ص٩٣ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٢ ، ص٦٧ . ج٧ ، ص١٧٥ . ج١٢ ، ص٢٧ . .Gran; Islamic Roots, p.42

(١٢٦) الشعراني : درر الغواص ، ص٧٤ .

(١٢٧) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، المجلد الثاني ، ج٣ ، ص٢٨٦ .

(١٢٨) زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، ج١ ، ص٦٩ ، ٧٥ ، ٧٦ .

(١٢٩) جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ج٤ ، ص٣١٢ .

(١٣٠) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٥٥ . ج٢ ، ص١٦٨ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٤٨٨ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٣١٤ . الزركلي : الأعلام ، ج١ ، ص١٦٧ . ج٢ ، ص٥٨ ، ٥٧ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج١ ، ص٣١ . ج٧ ، ص١١٠ ، ٢١٥ . جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، المجلد الثاني ، ج٣ ، ص٢٩٠ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٢٣ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٩ ، ٢٤٠ ، ٣٢٢ ، ٣٥٠ ، ٣٦٠ وغيرها .

(١٣١) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٣١٤-٣١٦ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري ، ص١٠٧ .

(١٣٢) محمد الصواف : الجوهر الفريد ، ص١٢ ، ٣٣ ، ٧٦ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري ، ص١٠٥ .

(١٣٣) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص١٣٥ ، ١٣٦ , عمر موسى : تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) ، ص٥٥ ، ٥٦ .. Gran; Islamic Roots, pp. 40, 60, 61.

(١٣٤) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٤٧٠ . ج٢ ، ص٢٧٠ . Gran; op.cit, pp.5o,59.

(١٣٥) حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، ص٢٦٥ .

(١٣٦) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص١٠١ ، ١٠٢ ، ١١١ ، ١٣٤ .

(١٣٧) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٣ ، ص٦٧-٧٢ . المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص١١٧ ، ١١٨ ، ١٤٥-١٤٨ ، ٢٠١ ، ٢٠٣ . الزركلي : الأعـــلام ، ج١ ، ص١٢٩ ، ١٤٧ . ج٧ ، ص٥٧ ، ٦١-٦٣ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٣ ، ص٨٨ . ج٤ ، ص٢٠٨ . ج٧ ، ص٢٠٨ . ج١٠ ، ص١٣٧ . ج١١ ، ص٢٢٩ ، ٢٨١ .

(١٣٨) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٧٣ ، ١١٩ ، ١٢٠ .

(١٣٩) المرجع السابق ، ص٢٣ ، ٢٤ .

(١٤٠) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٣٩٨-٤٠٣ .

(١٤١) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص١٠٠ .

(١٤٢) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٣٨٩ .

(١٤٣) المصدر السابق ، ص٤٠١ ، ٤٠٢ .

(١٤٤) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٢١٨ .

(١٤٥) الجبرتي : عجائب ، ج١ ، ص١١٢ ، ١١٤ ، ١٨٩ ، ١٩٢ ، ٢١٨ ، ٢٦٨ ، ٢٧٤ ، ٣٥٤ ، ٤٠٢ .

(١٤٦) الزركلي : الأعـــلام ، ج١ ، ص١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٨١ ، ٢٢٩ . ج٢ ، ص٦٩ . ج٧ ، ص٥٩ ، ٦١ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج١ ، ص٣١٠ ، ٢٦٤ .ج٥ ، ص٢٠٨ .ج٨ ، ص٢٩٤ . جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، المجلد الثاني ، ج٣ ، ص٢٩١ .

(١٤٧) محمد قنديل البقلي :أدب الدراويش ، ص٩ ، ١٠ ، ١٩ ، ٢٨ ، ٤١-٥٠ ، ٥٧-٦٦ ، ٧٣-٧٥ ، ٨٠-٨٧ ، ٩٤-١١٣ ، ١٢٥-١٣٠ ، ١٣٥ ، ١٥٦ ، ١٥٨-١٦٩ ، ١٨٣ ، ١٨٥ . محمد سيد كيلاني : الأدب المصري ، ص٢٨ . محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي : ص١٤ . أحمد رشدي صالح : الأدب الشعبي ، ص١٤٤ ، ١٤٥ وغيرها .

(١٤٨) كحالة : معجم المؤلفين ، ج٧ ، ص١٣٦ ، ٢٣٠ . جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، م٢ ، ج٣ ، ص٣٥٤ .

(١٤٩) المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٧٩-٨١ . ج٢ ، ص٣٠١ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج١ ،

ص١٣٦ . ج٥ ، ص٧٦ ، ٨٥ ، ٢٠٨ . ج٨ ، ص٨٥ . ج٩ ، ص٣ . ج١١ ، ص١٣٦ .

(١٥٠) المرادي : سلك الدرر ، ج٤ ، ص٥٠ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٤ ، ص٢٢٨ . الزبيدي : تاج العروس ، ج١ ، ص ي ، أي . الزركلي : الأعلام ، ج١ ، ص٩٣ . ج٧ ، ص٧٠ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج١ ، ص١٤٥ . ج٣ ، ص٢٦٤ ، ٢٥٧ . ج١١ ، ص٦٤ .

(١٥١) عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، ص١٨٠ .

(152) Gran; Islamic Roots, p. 66.

(١٥٣) الغزي : الكواكب السائرة ، ج٣ ، ص٦٧-٧٢ . المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص١١٧ ، ١١٨ . الزركلي : الأعلام ، ج٧ ، ص٥٧ ، ٦١ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٣ ، ص٨٨ . ج٤ ، ص٢٠٨ . ج١٠ ، ص١٣٧ . ج١١ ، ص٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٨١ .

(١٥٤) الزركلي : الأعلام ، ج٣ ، ص٣٤٢ .

(١٥٥) الزركلي : الأعلام ، ج١ ، ص٩٠ . ج٣ ، ص٢٨ . ج٥ ، ص٢٢٢ . ج٦ ، ص١٢ ، ١٥٩ . ج٧ ، ص١٤١ .

(١٥٦) الزركلي : الأعلام ، ج٧ ، ص٦٢ . دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد السابع ، ج٥٥ ، ص٤٨٨ ، مادة البكري بن أبي السرور .

(١٥٧) الزبيدي : تاج العروس ، ج١ ، ص س ، بي . دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد السابع ، ج٥٥ ، ص٤٨٨ ، مادة البكري بن أبي السرور .

(١٥٨) الزركلي : الأعلام ، ج٢ ، ص٢٠٥ . ج٧ ، ٧٠ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٣ ، ص٢٦٤ .

(١٥٩) محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، ص٢٨ .

(١٦٠) زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، ج١ ، ص٣٨٣ ، ٣٨٤ . ج٢ ، ص٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(١٦١) محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، ص٦٣ ، ٦٤ ، ٧١ .

(١٦٢) الشعراني : لطائف المنن ، ص٣١٤ . البحر المورود ، ص١٨١ ، ١٨٢ .

(١٦٣) الشعراني : البحر المورود ، ص٩٨ .

(١٦٤) عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز ، ص١٢٥ ، ٢٥٧ وغيرها .

(١٦٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٢١٤ ، ٢١٥ .

(١٦٦) فيوتو : وصف مصر ، ج٨ ، ص١٧١ . كريستوفر هيرولد : بونابرت في مصر ، ص١٦١ .

(١٦٧) عامر النجار : الطرق الصوفية في مصر ، ص٨٢ ، ٨٣ .

(١٦٨) زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، ج٢ ، ص٢٦١ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ . محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي ، ص١٣٩-١٤١ .

(١٦٩) الشعراني : الجواهر والدرر ، ص١١٥ ، ١١٦ .

(١٧٠) الشعراني : درر الغواص ، ص٦٨ ، ٦٩ .

(١٧١) الشعراني : الأنوار القدسية ، ص٧٩ ، ٨١ .

(١٧٢) الشعراني : درر الغواص ، ص٧٠ .

(١٧٣) الشعراني : البحر المورود ، ص١٧٩ .

(١٧٤) الشعراني : الأنوار القدسية ، ص١٤٢ .

(١٧٥) محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، ص١١ ، ١٨ ، ٣٣ .

(١٧٦) الشعراني : الجواهر والدرر ، ص٢٩٨ ، ٢٨٠ .

(١٧٧) الشعراني : البحر المورود ، ص١٤٤ .

(١٧٨) الشعراني : الأنوار القدسية ، ص٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٤ . درر الغواص ، ص٧٤ . توفيق الطويل : التصوف في مصر ، ص٥٥ ، ,٥٦ أحمد محمود صبحي : التصوف ، ص٦١ ، ٦٢ .

(١٧٩) الشعراني : لطائف المنن ، ص٣٥٠ .

(١٨٠) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص ٥ .

(١٨١) الشعراني : الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص١٠٤ ، ١١٢ ، ١٣٥ . الغزي : الكواكب ، ج٢ ، ص٣٢١ .

(١٨٢) الشعراني : البحر المورود ، ص١١٣ .

(١٨٣) الشعراني : لطائف المنن ، ص٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ .

(١٨٤) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٨٦ ، ٨٧ ، ٩٥-٩٧ ، ٥١٩ .

(١٨٥) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج٢ ، ص٧٧ ، ٢٥٠ ، ٢٦٩ .

(١٨٦) راجع على سبيل المثال إحدى الإجازات الطبية الصادرة من رئيس الأطباء المصريين ، وهو شهاب الصايغ ، لأحد الشبان ، وهو محمد بن عزام . عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام ، ص٣٩٦ ، ٣٩٧ .

(١٨٧) الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٥٢ . ج٢ ، ص٤٦ . ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، ص١٦٠ .

(١٨٨) هناك من الأمثلة ما لا يتسع المجال لتناولها ، ويمكن أن نراجع المزيد عنها في : الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص١٥١ . ج٢ ، ص٨٤ ، ١٧٦ . ج٣ ، ص٢٩٣ ، ٢٩٤ . المرادي : سلك الدرر ، ج١ ، ص٥ ، ٦ ، ١٧١ . ج٢ ، ص٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ . ج٣ ، ص٢ ، ٥ ، ٣٠ ، ٣٧ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ١٣١ ، ٢٤٦ ، ٣١٥ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠ -٤٤٢ . ج٤ ، ص٣٩-٩٨ ، ٤٣٧ ، ٤٥٥ ، ٤٥٩ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٨٩ ، ٩١ ، ٣٣٤ ، ٣٣٧ ، ٤٤٦ . ج٢ ، ص٣٩٣ . ج٣ ، ص٥٢١ ، ٥٢٢ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج١ ، ص١٦ ، ١٧ ، ٥٨ . ج٢ ، ص١٦٧ . ج٣ ، ص ٢٥٧ . ج ٥ ، ص ١٩٥ ، ٢٧١ ، ٣٠١ . ج ٧ ، ص١١٠ . ج١١ ، ص٢١٤ . ج١٢ ، ص٢٠١ ، ٢١٥ . ج١٣ ، ص١١٩ . الزركلي : الأعلام ، ج١ ، ص١١٨ ، ١٤٤ ، ١٨١ ، ٢٣٤ . ج٢ ، ص٢٤٨ ، ٢٥٧ . ج٦ ، ص١٩٦ . ج٧ ، ص٦٦ ، ٦٩ ، ١٨٤ . ج٨ ، ص٥١ . أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات ، ص٤٨٨ ، ٤٨٩ .

(١٨٩) المرادي : سلك الدرر ، ج١ ، ص٦٧-٦٩ ، ١٤٩-١٥١ ، ١٧١ . ج٣ ، ص١٠ ، ١١ ، ٢٥-٢٩ ،

١١٨ ، ١١٩ ، ٢٠٥ . ج٤ ، ص٣٠ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص٨٧ ، ٩٦ . الزركلي : الأعلام ، ج٧ ، ص٢٣٩ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج١٢ ، ص٢٧١ .

(١٩٠) الغزي : الكواكب السائرة ، ج١ ، ص٣٦ . المرادي : سلك الدرر ، ج١ ، ص٢٦٠ ، ٢٧٢ ، ٢٧٥ . ج٣ ، ص٥٧ ، ٦٣ ، ٦٤ . ج٤ ، ص١٥٤-١٦٦ . المحبي : خلاصة الأثر ، ج١ ، ص٢٤٣-٢٤٦ ، ٢٨٣ . ج٢ ، ص٣٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١١ . الجبرتي : عجائب الآثار ، ج١ ، ص١١٩ ، ١٢٠ . الزركلي : الأعلام ، ج١ ، ص١٨١ . ج٣ ، ص٢٨ . ج٧ ، ص٦١ . ج٨ ، ص٢٦٠ . كحالة : معجم المؤلفين ، ج٤ ، ص١١٠ . ج٧ ، ص٨٨ . ج١١ ، ص٢٣٠ . ج١٣ ، ص٣٤٦ .

الخاتمة

على خلاف ما قيل ، أثبتت الدراسة أن التصوف بدأ في مصر مُبكراً ، من خلال مجموعة من الزهاد المتقشفين . ومع أن أول إشارة صريحة عن الصوفية وردت في نهاية القرن الثاني الهجري ، فإن طبيعتها والقراءة المُتأنية لها توضح أنهم ، ومع نهاية القرن الثاني الهجري ، كانوا قد أصبحوا جماعة مُنظمة لها معالمها وأهدافها ، مما يُرجح القول بأن التصوف بدأ قبل ذلك بفترة ليست قصيرة . في الوقت نفسه وجدت بعض بيوت الصوفية (وبالتحديد الربط والزوايا) في مصر منذ ذلك الوقت ، وكانت بداياتها عسكرية/دينية/ علمية ، لكنها تطورت لتصبح ذات مهمة دينية/ صوفية .

مر التصوف في مصرحتى نهاية العصر المماليكي بمراحل ثلاث . بدأت المرحلة الأولى منذ النصف الثاني من القرن الهجري ، واتصف الصوفية فيها بالصلاح والزهد والتقشف ، وحاولوا القيام بـ«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بشكل سلمي أحياناً ، وعندما فشلوا في ذلك ، اتخذوا من الثورة سبيلاً لتنفيذ أهدافهم ، خاصة إبان الاضطرابات السياسية ، بل ووصل الأمر إلى حد تدخلهم في اختيار حاكم مصر بالقوة . ولقد أدى الاضطهاد لهم ولأهل البيت إلى اندماجهم وتكوينهم جبهة مُعارضة للسلطة ، ذلك الاندماج الذي طبع التصوف المصري بطابع خاص ، وإن أدى أيضاً في النهاية لإضعاف الدويلات القائمة ، ومهد الطريق لغرس الدعوة الفاطمية الشيعية في مصر ، ومهد لقيام الدولة الفاطمية .

أما المرحلة الثانية من مراحل تطور التصوف فكان عصر الدولة الفاطمية التي قامت على أسس شيعية/صوفية ، مما انعكس في علاقة اتفاق وتعاون بين المتصوفة والحكام الفاطميين . وقد شهدت هذه المرحلة نشأة مؤسسات صوفية مثل «المصطبة» التي اختفت مع زوال الدولة الفاطمية لأسباب سياسية/مذهبية . كما شهد العصر نشأة إحدى المشاهد العلوية/الصوفية المهمة ؛ وهو المشهد الحسيني الذي أُنشئ لجذب الوجدان المصري الشعبي الصوفي للحكم الفاطمي بعد ضعفه ، وبعد انفضاض المصريين من حول الدعوة الإسماعيلية الشيعية . كما شهدت هذه المرحلة ظهور أول طريقة صوفية في

مصر ، وهي الطريقة الكيزانية ، التي تم القضاء عليها فيما بعد لبُعدها عن التصوف الشيعي والسني أيضاً .

أما المرحلة الثالثة في تطور التصوف فعاصرت الدولة الأيوبية ، واستمرت حتى نهاية الدولة المملوكية ، وشهدت تحولاً كبيراً على يد صلاح الدين الأيوبي الذي حاول القضاء على التصوف الشيعي بتشجيع التصوف السني على فكر الإمام أبو حامد الغزالي ، فاستقدم بعض صوفية المشرق «السنة» وأقام لهم خانقاة ، ووفر لهم ما يلزمهم . ورغم نجاح صلاح الدين ومن جاءوا بعده في إضعاف التصوف الشيعي/العلوي بالاستقطاب والبذل والقسوة والقتل . . فإنهم لم يتمكنوا من القضاء عليه نهائياً ، وبقيت بعض مظاهره في عدة صور ، مثل حب آل البيت وإحياء ذكراهم من خلال الموالد ، والاهتمام بمشاهدهم ، والاهتمام بالفكر القريب من دعوتهم ، كفكر ابن عربي والسهروردي وابن الفارض . كما ظهرت الطرق الرفاعية والأحمدية والشاذلية ، وإن كان مغزى تلك الطرق تطور فيما بعد لصالح التصوف السني . إن التصوف العلوي في مصر لم يندثر وبقي معتنقوه ، وإن اتخذوا في الغالب مبدأ التقية . بل لقد شهدت مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي قدوم عدد من مشاهير المتصوفة من المشرق والمغرب الإسلاميين ، ممن دعوا لتصوف متأثر بحب آل البيت . ولقد أحرزت دعوتهم درجة كبيرة من الانتشار على المستوى الشعبي ، على يد عز الدين الصياد وأبو الفتح الواسطي وأبو السعود الواسطي وأبو العباس الملثم وأبو الحجاج الأقصري وأبو الحسن الشاذلي وأبو العباس المرسي وأحمد البدوي وغيرهم . وبالإضافة إلى ظهور الخانقاة كمؤسسة صوفية مهمة في العصر الأيوبي ، وبروز لقب شيخ الشيوخ كلقب صوفي لمن يتولى رئاستها . . شهدت المرحلة الثالثة استمرار الخانقاة وزيادة عدد الزوايا والربط ، التي لم تعد تعبر فحسب عن الزهد والعبادة والتصوف ، بل وعبرت عن معاني ووظائف اجتماعية واقتصادية وفكرية جديدة . وإذا كانت تلك المرحلة شهدت انخراط المجتمع بشكل غير مسبوق في التصوف ، فقد اختلفت نوعية التصوف فيها عن المرحلتين السابقتين . لقد تراجع التصوف الفلسفي لصالح الطرق والدروشة والجذب والكرامات ، وتغير مفهوم التصوف ولم يعد يعبر عن الزهد والتدين والتقشف ، بقدر ما صار يعبر عن أمور دنيوية أخرى ، عكستها أيضاً طبيعة العلاقة

بين المتصوفة والحكام. لقد كانت علاقة نفعية في كثير من أدوارها منذ أيام صلاح الدين الأيوبي وحتى السلطان الغوري؛ فاستفاد كل طرف من الآخر، وهو ما كان في النهاية على حساب أوضاع المصريين الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والفكرية. كما تميزت تلك المرحلة بزيادة دخول المرأة في التصوف، وزيادة وجود المتصوفة «الأعاجم» من حيث أنواعهم وبيوتهم.

ومع العصر العثماني حدث الانتشار غير المسبوق للتصوف في مصر. لقد تعددت طرقه وبيوته بين المصريين بشكل غير مسبوق، في المدن والقرى والنجوع، وبين كل الفئات والطبقات. كما شهدت مصر في ذلك العصر تفرقة بين المتصوفة أنفسهم: متصوفة السجاجيد، ومتصوفة الطرق، ومتصوفة المؤسسات (البيوت الصوفية)، بالإضافة إلى المتصوفة من الدراويش والفلاحين وأرباب الحرف والعامة ممن لم ينتموا لسجادة أو طريقة أو مؤسسة صوفية بعينها. لقد حدث ذلك كله لأسباب عديدة لم يكن التدين هو السبب الوحيد فيها، بل كانت النتائج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لسياسات الاحتلال العثماني لمصر من الأسباب الرئيسية لانتشار التصوف. ونتيجة لذلك، ولغير ذلك من الأسباب، أطلقنا مصطلح «المتصوفة» لا «الصوفية» على معظم المعاصرين لتلك الفترة. وإذا كانت السجادة البكرية قد مجدت أبي بكر الصديق والخلفاء الراشدين (ر)، فإن السجادة الوفائية مجدت علي بن أبي طالب (ﷺ) وجعلته الإمام بعد الرسول ﷺ، ورمزاً لضياع حقوق أهل البيت، بل وجعلته حقيقة من حقائق الإيمان!!.

أما الدور السياسي لصوفية/متصوفة مصر في العصر العثماني، فكان متبايناً. لقد اتسم دورهم بالعفوية حتى نهاية العصر المملوكي، وغلب عليهم التقوقع داخل بيوتهم الصوفية. أما في العصر العثماني فشاركوا بشكل مُتصاعد - مباشر وغير مباشر - في الحياة السياسية، ومن هنا اشتركوا في الديوان والجمعيات، وفي بعض أدوات الحكم العثماني، خاصة في مجالي القضاء والإفتاء، كما أقاموا العلاقات مع الباشاوات والولاة والقضاة والأوجاقات، بل ومع موظفي الدولة العثمانية في استانبول. ومن هنا لعب الصوفية/المتصوفة دوراً مهماً في مساندة ممثلي السلطة العثمانية، أو في مساندة المماليك ضدها، أو في الوساطة بين الطرفين، وفي النزاعات البينية بين المماليك. لقد قاد ذلك الدور

مجموعة من «الزعماء» كالبكري والشعراني والسادات وبعض مشايخ الطرق وعلماء وبعض شيوخ الأزهر . لقد استفاد الصوفية/المتصوفة في البداية من تعدد السلطات العثمانية وتقربوا منها . وبعد ضعف العثمانيين وبروز المماليك كقوة محلية قوية ، استطاع المتصوفة الاستفادة منهم أيضاً ، بالإضافة إلى استفادتهم من الأوقاف والهبات ، ودخولهم مجالات اقتصادية مختلفة كتجار وملتزمين ومتمولين . كما أفاد الدور السياسي للأزهر الصوفية/المتصوفة كثيراً ، بعد أن دخل التصوف الأزهر بقوة في العصر العثماني ، وحدوث «الاندماج» بين الدور السياسي للأزهر والدور السياسي للمتصوفة ، ووجود زعامات صوفية أزهرية . ولقد برع بعض زعماء المتصوفة في التعامل بدهاء مع حكام مصر ، خاصة مع زيادة أشكال الظلم . وعلى كل فإن ذلك ينفي الجانب المثالي عن العثمانيين والمتصوفة . وبشكل عام سيطر الطابع النفعي على العلاقات السياسية بين المتصوفة والدولة والباشاوات والموظفين وجنود الأوجاقات وغيرهم ، حيث قدَّم المتصوفة المساعدة لهم بعدة أشكال ، وفي المقابل قدم لهم الحُكَّام العون المادي والعون المعنوى . وهنا تكمن إحدى سلبيات الدور السياسي للمتصوفة في ذلك العصر . لقد لعبوا دوراً مزدوجاً ، فشجعوا العثمانيين إبان قوتهم ، وشجعوا المماليك ضدهم بعد ظهورهم كقوة فعالة ، وكان هذا وذاك بمثابة عنصر سلبي ، حيث استغل الشيوخ نفوذهم عند المصريين لخدمة الطرف الذي يضمن لهم أكبر قدر من المكاسب المادية والمعنوية ، مما ساعد على جعل المجتمع المصري من المجتمعات الهادئة والمُذعنة والصالحة لاستمرار الاحتلال . ومع أن زعماء المتصوفة كانوا أصحاب الدور السياسي الأساسي ، فإن المتصوفة بوجه عام استفادوا من هذا الدور في عدة صور ، منها المنشآت الصوفية ، والأوقاف ، بالإضافة إلى احترام المجتمع . وفي بعض الأحيان ، وفي ظروف خاصة ، أدى الدور السياسي للمتصوفة لرفع الظلم عن كاهل المصريين ، بالتخفيف من فرض الضرائب الجديدة ، أو بعدم التعسف في جمعها .

أما في الناحية الاقتصادية فقد أوضحت الدراسة أن معظم مشاركة المتصوفة في الحياة الاقتصادية جاءت باعتبارهم مستهلكين ومستثمرين ومُستغِلين ، لا مُنتجين ؛ فعملوا بالتجارة ، وتنظروا على مساحات هائلة من الأوقاف ، وحصلوا على دخول مالية

كبيرة ، بطرق شرعية وغير شرعية ، وكونوا ثروات عظيمة ، خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، لكنهم لم يدخلوا مجال الصناعة بشكل جاد . ومن هنا فإن المحصلة النهائية لهذا الدور السياسي والاقتصادي عادت بالنفع عليهم أكثر بكثير مما عادت بالنفع على المجتمع ، فهم لم يستغلوا ثرواتهم الاستغلال النافع والمفيد لصالح المجتمع ، ولا حتى لصالح الأنواع الأخرى من المتصوفة ، بل ولم يقوموا بمحاولات جادة ومثمرة لرفع الظلم المادي والمعنوي عن كاهل المصريين .

في مقابل هذا اتضح أن بقية أنواع المتصوفة كانوا ممن ليس لهم دوراً سياسيًا ولا وجوداً اقتصاديًا كبيرًا ، بل اقتصر أمرهم على أولئك الذين يكتفون بالتبعية للشيوخ الكبار والمؤسسات الصوفية المختلفة ، فيضمنون المأكل والملبس والمسكن دون أن يبذلوا جهداً بدنياً ، ودون أن يتعرضوا لمظالم واعتداءات من القوى الحاكمة والقوى غير الحاكمة الموجودة والمُسيطرة آنذاك . لقد آثروا القناعة بوضعهم ، بعيداً عن الأمور السياسية أو الدنيوية . كذلك كان بعض هؤلاء الصوفية ممن عملوا في طوائف الحرف وزراعة الأراضي وممارسة الأعمال التجارية الصغيرة . ولقد كان هؤلاء ممن انتموا للطرق بشكل تلقائي وهامشي ، وشغلتهم قسوة الحياة والحكام ، فكانوا يحصلون على لقمة العيش بالكاد ، ولم تكن أمامهم مجالات للاهتمام بتكوين الثروات أو الاهتمام بالأمور السياسية والحكم والظلم وغيرها من الأمور .

وإذ تكون المجتمع المصري في العصر العثماني من ثلاث طبقات ، واحتل الأتراك (العثمانيون والمماليك) الطبقة الأولى ، وتركوا للمصريين الطبقتين الوسطى والدنيا . . فإن المجتمع الصوفي المصري انقسم هو الآخر على نفسه من الناحيتين العملية والنظرية ، نتيجة للأوضاع الروحية والاقتصادية والفكرية . لقد احتل كبار مشايخ الصوفية الفئة الأولى من الطبقة الثانية (الوسطى) مع كبار التجار والملتزمين ورؤساء طوائف الحرف ، وذلك بسبب مكانتهم الصوفية وما عادت به عليهم من مزايا سياسية واقتصادية واجتماعية . أما أتباع الطرق وغيرهم من الصوفية/المتصوفة فقبعوا ضمن الطبقة الدنيا في المجتمع ، لأن دورهم كان دوراً محدوداً ومقيداً في المجالات الصوفية والاقتصادية والسياسية . والأهم أن هذا التكوين الاجتماعي الطبقي في المجتمع الصوفي انعكس على

العلاقات الاجتماعية بين المتصوفة أنفسهم ، فلم تقم علاقات اجتماعية ناضجة وواضحة المعالم بين أبناء الفئة/الطبقة العليا من المتصوفة ، وأبناء الفئة/الطبقة الدنيا ، إلا بما يخدم مصالح الفئة العليا ، وخاصة في أوقات الشدائد .

ومع ذلك فإن التأثير الاجتماعي للمتصوفة بشكل عام على مظاهر الحياة الاجتماعية في مصر كان مشتركاً ، سواء في نواحيه السلبية أو نواحيه الإيجابية . فقد أدى التصوف إلى تكريس وإيجاد عدة ظاهرات سلبية في المجتمع المصري : مثل القدرية المطلقة ، والإيمان بالكرامات ، والاهتمام بالموالد وتقديم النذور ، والاعتقاد في الخرافات والرؤئ والأحلام وتقديس الأولياء ، والشذوذ وإهمال قواعد الدين في بعض الأحيان ، وتشجيع الرشاوي ، ونشر المخدرات . هذا في حين كانت للصوفية/المتصوفة بعض الجوانب الإيجابية ، من خلال مؤسساتهم التي قدمت بعض الخدمات الاجتماعية لنزلائها وبعض المترددين عليها ، من مأكل ومشرب أو ملبس ، أو رعاية صحية وحماية في بعض الفترات . وبشكل عام فإن التأثيرات الإيجابية للصوفية/المتصوفة في المجتمع المصري لم تستمر بعد العصر العثماني كما استمرت وامتدت تأثيراتهم السلبية .

أما الناحيتان التعليمية والفكرية فلعب الصوفية/المتصوفة فيهما دوراً من شقين . الأول كان إيجابياً ، والآخر سلبياً . في الوقت نفسه استمر الصراع بين الفقهاء (علماء الشرع) وبين المتصوفة (علماء الحقيقة) ، واستطاع الصوفية/المتصوفة في القرن السادس عشر وبعده أن يحققوا انتصارات على الفقهاء ، مما أدى لنوع من الاندماج بين الفقهاء والمتصوفة ، وظهر الفقيه المتصوف والمتصوف الفقيه ، وكانت عبارة «شيخ الطريقة والحقيقة» انعكاساً حقيقياً لهذا الاندماج . وبطبيعة الحال كان لهذا الاندماج آثاره السيئة على النواحي التعليمية والفكرية في القرن السادس عشر على وجه خاص ، حيث كان موقف المتصوفة من العلوم سلبياً بشكل عام ، فآثروا عدم تعلمها مكتفين بمقولة «العلم اللدني» .

بيد أن هذا الاندماج ساعد هو الآخر ـ بالإضافة إلى التطورات الاقتصادية والسياسية ـ على إحداث تغييرات هائلة في موقف المتصوفة من العلوم الدينية والدنيوية . ومن هنا ،

ومع القرن السابع عشر ، أقبل المتصوفة على دراسة علوم عصرهم ، حتى إذا ما جاء القرن الثامن عشر ، كان قد حدث قدر كبير من التطور في هذا المجال ، سواء فيما يتصل بالهدف من دراسة العلوم ، أو في نوعية ما كان يدرس منها ، فأصبحنا نجد منهم من يدرس الرياضة والفلك والمنطق والحساب والفقه والحديث واللغة والتاريخ ، وغير ذلك من أنواع المعرفة المتعارف عليها آنذاك . وقد ظهرت نتيجة لذلك أسماء لامعة من بين الصوفية/المتصوفة مثل : الجبرتي والعيدروسي والزبيدي والحنفي والشرقاوي وغيرهم . بيد أن القاسم المشترك في مواقفهم من دراسة العلوم في القرون الثلاثة كان الاهتمام بدراسة التصوف والتصنيف فيه ، فلم يُصبه الإهمال في أية فترة من الفترات ، رغم التغير في المواقف من العلوم .

والحقيقة أن دور المتصوفة في الحياة التعليمية قد نبع من خلال تلك المواقف الفكرية ومن خلال علاقاتهم مع الفقهاء . ففي بداية العصر العثماني كانت الزوايا والخانقاهات والربط هي أهم المؤسسات الصوفية التعليمية في مصر . وعندما حدث الاتفاق والاندماج بين الفقهاء والمتصوفة ، وحدث التغيُّر في الموقف من دراسة العلوم ، أضيفت مؤسسات تعليمية أخرى إلى تلك المؤسسات المتعارف عليها ، ومنها الأزهر والمساجد والجوامع ؛ هذا بالإضافة إلى التكايا التي أنشأها العثمانيون وأولوها بالرعاية والاهتمام لخدمة المتصوفة الأتراك ولنشر التصوف على النمط التركي . وقد تناسب حجم العملية التعليمية في تلك المؤسسات مع هذا كله ، وتطورت في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين .

صفوة القول أن التصوف قد توغل في المجتمع المصري إبان العصر العثماني بشكل لم يسبق له مثيل نتيجة لأسباب اقتصادية واجتماعية وسياسية ومذهبية متباينة ، لكن تلك الأسباب نفسها أحدثت تنوعاً واختلافاً كبيرين بين فئات المتصوفة ؛ فكان منهم الغني والفقير ، والعالم والجاهل ، والرفيع والوضيع . وقد ترك هذا التنوع آثاراً سلبية كثيرة على تاريخ مصر آنذاك ، ومازال بعضها مستمراً حتى الآن لبقاء الكثير من الأسباب ، سواء أدركنا ذلك وفهمناه وأوليناه الاهتمام ، أو لم ندركه وجهلناه أو تجاهلناه .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : الوثائق غير المنشورة

١- أرشيف الشهر العقاري

- سجلات محكمة باب الشعرية .
- سجلات محكمة القسمة العسكرية .
- سجلات محكمة الباب العالي .
- سجلات محكمة الجامع الطولوني .
- سجلات محكمة مصر القديمة .
- سجلات محكمة الاسكندرية الشرعية .

٢- دار الوثائق القومية

أ- دفاتر الرزق الأحباسية

- دفتر قيودات الرزق بولاية اسيوط .
- دفتر ثاني الجيزة أحباسي .
- دفتر رزق بدون عنوان .
- دفتر الرزق بنواحي إقليم أخميم .

ب- حجج وقف أرقام

٢٨٧ -٢٩٢-٢٩٤- ٢٩٨ -٣٠٣- ٣٠٤ - ٣٠٦ - ٣١٢ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٣٠ - ٣٣٦ - ٣٤٠ - ٣٤٥ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٥٧ - ٣٥٩ - ٣٦٠ -٣٦١-٣٦٦ .

٣- أرشيف وزارة الأوقاف التاريخي

حجج وقف أرقام : ٩٣-١٧٣-١٧٩-١٨٤-١٨٥-٢٦٤-٢٩٧-٣٠٦-٣٩٣-٤٢٥ - ٤٣٢ - ٤٩٥ - ٥٠٣ - ٨٢١ - ٩٠٥ - ٩١٨ - ١٠٠٠ ذ ١٠٢٢ -١٠٧٩-١١٧٦-١٢٤٢- ١٥٤٠-٢٢٥٤-٢٢١٧-٢٣١٨-٢٣٩٥-٢٥٦٠-٢٥٧٤-٢٨١٦-٢٨٣٦-٢٨٦٩- ٣١٤٥- ٣١٦٠ -٣٧٧٦-٣١٩٢ .

ثانياً : المخطوطات

- أحمد بن مصطفي بن خليل (طاش كبرى زاده) : الشقائق النعمانية ، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوى ، رقم ١٥٠ تاريخ .

- خليل بن أحمد الرجبي الشافعي : تاريخ في شأن الوزير محمد علي باشا ، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوي بسوهاج ، رقم ١٠٥ ، تاريخ .

- شهاب الدين أحمد الدمنهوري : اللطائف النورية في المنح الدمنهورية ، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوي بسوهاج ، رقم٢٣٢ ، تاريخ .

- محمد بن يوسف جوربجي جمليان هياتم : مراسلات العلماء إلى بعض أمراء الوقت ، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم١٠٠ تاريخ .

محمد الصواف : الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد ، مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوي بسوهاج ، رقم (٦٨) تاريخ .

- مصطفي الصفوي : صفوة الزمان فيمن تولى على مصر من أمير وسلطان ، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم ٥١ تاريخ .

- يوسف الملواني : تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب ، مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ، رقم ٢٨ تاريخ .

ثالثاً : المصادر المطبوعة

- القرآن الكريم .
- إبراهيم بن أبي بكر الصوالحي : تراجم الصواعق في واقعة الصناجق ، تحقيق : عبد الرحيم عبد الرحمن ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللتواني (ابن بطوطة) : رحلة ابن بطوطة ، دار صادر ، بيروت ، د .ت .ط .
- أبو عبد الله محمد الخرشي : شرح على المختصر الجليل ، الجزء الأول ، مطبعة

بولاق ، القاهرة ، ١٣١٧هـ .
- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري : الرسالة القشيرية ، القاهرة ، ١٣٣٠هـ .
- أبي عبد الرحمن السلمي : رسالة الملامتية ، نشر : أبو العلا عفيفي ، مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول ، المجلد السادس ، ج١ ، مايو ١٩٤٢ ، (ط٢ ، ١٩٥٣) .
-أحمد بن أحمد الشرجي الزبيدي : طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ، ١٣٢١هـ .
- أحمد بن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، دار المدني ، القاهرة ، د . ت .ط .
- أحمد بن حجر الهيتمى المكي : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٩٣ .
- أحمد بن زنبل الرمال : تاريخ السلطان سليم مع قانصوه الغوري ، القاهرة ، ١٢٧٨هـ . ولقد نشر الكتاب تحت عنوان آخر ، كالتالي : أحمد بن زنبل الرمال : واقعة السلطان الغوري مع سليم العثماني ، تحقيق : عبد المنعم عامر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٧ .
- أحمد بن مبارك : الإبريز ، المطبعة الأزهرية بمصر ، القاهرة ، ١٩٢٧ .
- أحمد الرشيدي : حُسن الصفا والابتهاج بذكر من ولي إمارة الحاج ، تحقيق : ليلى عبد اللطيف ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- أحمد الشرنوبي : طبقات الشرنوبي ، المطبعة الشرفية ، القاهرة ، ١٣٠٥هـ .
- أحمد شلبي عبد الغني : أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات ، تحقيق : عبد الرحيم عبد الرحمن ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
- برهان الدين البقاعي : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ، تحقيق : عبد الرحمن الوكيل ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
- تقي الدين أحمد بن علي المقريزي : الخطط ، ج٢ ، دار صادر ، بيروت ، طبعة منقولة عن طبعة ١٢٧١هـ .

- تقي الدين أحمد بن علي المقريزي : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، الجزء الثالث ، القسم الأول ، تحقيق : سعيد عبد الفتاح عاشور ، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠٠٧ .
- تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي المكي : أيضاح بُغية أهل البصارة في ذيل الإشارة ، تحقيق : أحمد عبد الستار ، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية ، مركز تحقيق التراث ، القاهرة ، ٢٠١٢ .
- حسين أفندي الروزنامجي : ترتيب الديار المصرية في العصر العثماني ، ملحق (١) في : محمد نور فرحات : التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة ، المطبعة الفنية ، ١٩٨٦ .
- الخطيب الجوهري علي بن داءود الصيرفي : نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان ، الجزء الثالث ، تحقيق : حسن حبشي ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
- السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، مُلحق بكتاب إحياء علوم الدين للغزالي ، المكتبة التجارية الكبرى القاهرة ، د .ت .ط .
- شمس الدين محمد بن طولون : مفاكهة الخلان في حوادث الزمان ، تحقيق : محمد مصطفي ، القسم الثاني ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- صفي الدين الحسين بن الأنصاري : سيرة الأولياء في القرن السابع الهجري ، تحقيق : مأمون محمود ياسين ، عفت وصال حمزة ، دار العالم للطباعة والنشر ، بيروت ، د .ت .ط .
- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، ج٢ ، مؤسسة جمال للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٢٨٤هـ .
- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٨٤ .
- عبد الرحمن الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، أربعة أجزاء ، مطبعة

الأنوار المحمدية ، القاهرة ، د .ت .ط .
- عبد الرحمن الجبرتي : مظهر التقديس في ذهاب دولة الفرنسيس ، تحقيق : حسن محمد جوهر ، وعمر الدسوقي ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٦٩ .
- عبد الرءوف المناوي : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، الجزء الأول ، مطبعة الأنوار المحمدية ، القاهرة ، ١٩٣٨ .
- عبد الغني النابلسي : الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز ، تقديم ونشر : أحمد عبد المجيد هريدي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- عبد الله الشرقاوي : تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين ، المطبعة العثمانية ، ١٣٠٤هـ ، مطبوع على هامش كتاب أخبار الأول فيمن تصرف في مصر أرباب الدول ، المطبعة العثمانية ، ١٣٠٤هـ .
- عبد الوهاب الشعراني الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية ، مطبوع على هامش كتاب الطبقات الكبرى ، مكتبة محمد علي صبيح ، د .ت .ط .
- عبد الوهاب الشعراني الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ، دار جوامع الكلم ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- عبد الوهاب الشعراني : البحر المورود في المواثيق والعهود ، القاهرة ، د .ت .ط .
- عبد الوهاب الشعراني : تنبيه المغترين أوائل القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر ، مكتبة ومطبعة مصطفي البابى الحلبي وأولاده ، القاهرة ، ١٣٩٠هـ .
- عبد الوهاب الشعراني : الجواهر والدرر ، المطبعة الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٢٧ .
- عبد الوهاب الشعراني : درر الغواص على فتاوي سيدي علي الخواص ، مطبوع على هامش كتاب الإبريز لأحمد بن المبارك ، المطبعة الأزهرية ، ١٩٢٧ .
- عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار في طبقات الأخيار) ، جزآن ، مكتبة محمد علي صبيح ، القاهرة ، د .ت .ط .

- عبد الوهاب الشعراني : الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر ، القاهرة ، ١٢٧٧هـ .
- عبد الوهاب الشعراني : لطائف المنن والأخلاق الجالبة للسرور والبشرى ، مطبعة بولاق ، القاهرة ، ١٢٨٨هـ .
- علي مبارك : الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ، طبعة مصورة عن الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ج١ ، ١٩٨٠ ، ج٢ ، ١٩٨٢ . ج٣ ، ١٩٨٣, ج٤ ، ١٩٨٠ ج٥ ، ١٩٨٦ . ج٨ ، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ، القاهرة ، ١٣٠٥هـ .
- علي العدوي : حاشية علي العدوي على كتاب مختصر الجليل للإمام أبي الضياء سيدي خليل ، ج١ ، مطبعة بولاق ، ط٢ ، ١٣١٧هـ .
- قانون نامه مصر ، ترجمة : أحمد فؤاد متولي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- كمال الدين جعفر بن ثعلب الإدفوي : الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد ، تحقيق : سعد محمد حسن ، مراجعة : طه الحاجري ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- الكندي : قضاة مصر ، طبعة ليدن ، لندن ، ١٩١٢ .
- الكندي : ولاة مصر ، تحقيق : حسين نصار ، دار صادر ، بيروت ، د .ت .ط .
- محمد الأمين فضل الله محب الله (المحبي) : خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر ، أربعة أجزاء ، القاهرة ، ١٢٨٤هـ .
- محمد بن عبد المعطي بن علي الإسحاقي : أخبار الأول فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول ، المطبعة العثمانية ، ط١ ، ١٣٠٤هـ .
- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (مرتضي الزبيدي) : تاج العروس من جواهر القاموس ، ج١ ، تحقيق : عبد القادر أحمد ، سلسلة التراث العربي ، عدد (١٦) ، مطبعة حكومة الكويت ، ١٩٦٥ . وقد اعتمدنا أيضاً على نسخة أخرى ، تحقيق : مجموعة من المحققين ، دار الهداية (نسخة الكترونية-المكتبة

الشاملة) .

- محمد بن يوسف أحمد بن إياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور ، تحقيق : محمد مصطفي ، ج٣ ، ج٤ ، ج٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- محمد خليل المرادي : سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر ، أربعة أجزاء ، مطبعة بولاق ، القاهرة ، ١٢٩١هـ .
- محيي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، الجزء الأول ، القاهرة ، ١٢٩٣هـ .
- مشيخة الطرق الصوفية : التصوف الإسلامي ، مطابع دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- مصطفي البكري : أوراد الشيخ مصطفي البكري ، القاهرة ، ١٢٨٦هـ .
- مصلحة المساحة : فهرس الآثار الإسلامية بمدينة القاهرة ، القاهرة ، ١٩٥١ .
- نجم الدين الغزي : الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة ، ثلاثة أجزاء ، تحقيق : جبرائيل سليمان جبور ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٩ .
- يوسف بن محمد بن عبد الجواد الشربينى : هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف ، المطبعة الشرفية ، القاهرة ، ١٣٢٢هـ .

رابعاً : المراجع العربية

- إبراهيم الإبياري : الدولة الفاطمية ، مطبوعات دار الشعب ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
- إبراهيم الدسوقي شتا : التصوف عند الفرس ، سلسلة كتابك ، عدد ٦٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
- إبراهيم علي طرخان : مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- إبراهيم على طرخان : النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
- أبو العلا عفيفي : التصوف . . الثورة الروحية في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٣ .

- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : الطرق الصوفية في مصر ، المجلد ٢٥ ، ج٢ ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٦٣ .
- أحمد أمين : الصعلكة والفتوة في الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٦ .
- أحمد الحتة : تاريخ مصر الاقتصادي في القرن التاسع عشر ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٢ ، ١٩٥٧ .
- أحمد زكى بدوي : تاريخ مصر الاجتماعي ، مطبعة صلاح الدين الكبرى ، القاهرة ، د .ت .ط .
- أحمد رشدى صالح : الأدب الشعبي ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٧١ .
- أحمد عبد الرحيم مصطفي : حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ،١٩٧١ .
- أحمد صادق الجمال : الأدب العامي في العصر المملوكي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- أحمد صادق سعد : تاريخ العرب الاجتماعي ، دار الحداثة ، ١٩٨١ .
- أحمد صبحي منصور : السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة ، مطبعة الدعوة الإسلامية ، ١٩٨٢ .
- أحمد الطوخي : مصر والأندلس ، دراسة في العلاقات ، مركز الدلتا للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، ١٩٨٨ .
- أحمد فكري : مساجد القاهرة ومدارسها ، الجزء الثاني ، العصر الأيوبي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد ٢٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط٢ ، ١٩٨٨ .
- توفيق الطويل : الشعراني إمام التصوف في مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط٢ ، ١٩٨٨ .
- توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ط٢ ،

١٩٥٨ .

- جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، مجلد٢ ، الجزء الثاني ، الجزء الثالث ، لبنان ، دار مكتبة الحياة ، ١٩٦٧ .
- جعفر آل ياسين : فلاسفة مسلمون ، دار الشروق ، لبنان ، ١٩٨٧ .
- زكي مبارك : التصوف الإسلامي ، ج١ ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، ١٩٣٨ . الجزء الثاني ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٤ .
- جلال يحيى : مصر الحديثة (١٥١٧-١٨٠٥) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، فرع الاسكندرية ، ١٩٨٢ .
- جمال حمدان : استراتيجية الاستعمار والتحرير ، دار الشروق ، القاهرة ، ,١٩٨٣
- حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج٢ ، ط١٠ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- حسن الباشا : دراسات في تاريخ الدولة العباسية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- حسن أحمد محمود : قيام دولة المرابطين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، د .ت .ط .
- حسن أحمد محمود : الكندي المؤرخ ، سلسلة الأعلام ، عدد ١٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- حسن أحمد محمود ، أحمد إبراهيم الشريف : العالم الإسلامي في العصر العباسي ، دار الفكر العربي ، د .ت .ط .
- حسن الشرقاوي : الحكومة الباطنية ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ط٢ ، ١٩٨٢ .
- دولت عبد الله : معاهد تزكية النفوس ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- سعاد ماهر : مساجد مصر وأولياؤها الصالحون ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- سعيد إسماعيل علي : دور الأزهر في السياسة المصرية ، كتاب الهلال ، عدد ٤٣١ ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- سعيد عبد الفتاح عاشور : السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة ، دار الكاتب العربي ،

ط٢ ، ١٩٦٧ .
- سعيد عبد الفتاح عاشور : العصر المماليكي في مصر والشام ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٧٦ .
- سعيد عبد الفتاح عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- سعيد عبد الفتاح عاشور : نساء مصر في عصر سلاطين المماليك ، في : أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة ، ج٢ ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٧١ .
- سلوى ميلاد : وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- سليمان رصد الحنفي : كنز الجوهر في تاريخ الأزهر ، القاهرة ، ١٩٠٣ .
- السيد رجب حراز : المدخل إلى تاريخ مصر الحديث من الفتح العثماني إلى الاحتلال البريطاني (١٥١٧-١٨٨٢) ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- صبحي وحيدة : في أصول المسألة المصرية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط٢ ، د .ت .ط .
- صلاح عيسى : البورجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة ، مطبوعات الثقافة الوطنية القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٠م .
- صلاح هريدي : الحرف والصناعات في عهد محمد علي ، رسالة ماجستير ، آداب الاسكندرية ، قسم التاريخ ، ١٩٧٨ .
- طاهر أبو فاشا : هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- طاهر عبد الحكيم : الشخصية الوطنية المصرية . . قراءة جديدة لتاريخ مصر ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٦ .
- طه عبد الباقي سرور : الشعراني والتصوف الإسلامي ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
- عاصم الدسوقي : مجتمع علماء الأزهر في مصر ١٨٩٥-١٩٦١ ، دار الثقافة

الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

– عاطف أحمد فؤاد : الزعامة السياسية في مصر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

– عامر النجار : الطرق الصوفية في مصر ـ نشأتها ونظمها وروادها ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٨٦ .

– عبد الحفيظ فرغلي على القرني : أهل البيت في مصر ، مطبعة الأنوار المحمدية ، ط٢ ، ١٩٨٦ .

– عبد الحفيظ فرغلي علي القرني : عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨١ .

– عبد الحليم محمود : قضية التصوف (المدرسة الشاذلية) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

– عبد الرازق إبراهيم عيسى : تاريخ القضاء في مصر العثمانية ١٥١٧-١٧٩٨ ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد ١١٧ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٨ .

– عبد الرحمن أمين أبو راس : شيخ الشيوخ بالديار المصرية في الدولتين الأيوبية والمملوكية ، مكتبة عالم الفكر ، القاهرة ، ١٩٨٧ .

– عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط٢ ، ١٩٧٨ .

– عبد الرحمن الرافعي : تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر ، دار المعارف ، القاهرة ، ج١ ، ط٥ ، ١٩٨١ .

– عبد الرحمن عبد الخالق : فضائح الصوفية ، المكتبة الإسلامية ، القاهرة ، د.ت.ط .

– عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم : الريف المصري في القرن الثامن عشر ، مكتبة مدبولي ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

– عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم : فصول من تاريخ مصر الاقتصادي والاجتماعي في العصر العثماني ، سلسلة تاريخ المصريين ، عدد ٣٨ ، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠ .
- عبد السميع سالم الهراوي : لغة الإدارة العامة في مصر في القرن التاسع عشر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣ .
- عبد العزيز الشناوي : الأزهر جامعاً وجامعة، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٣ .
- عبد العزيز الشناوي : الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، أربعة أجزاء، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٤ .
- عبد العزيز الشناوي : صور من دور الأزهر في مقاومة الاحتلال الفرنسي لمصر، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧١ .
- عبد الغني محمود عبد العاطي : التعليم في مصر في زمن الأيوبيين والمماليك، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤ .
- عبد اللطيف الطيباوى : التصوف الإسلامي العربي، دار العصور للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٢٨ .
- عبد المتعال الصعيدي : المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، مكتبة الآداب بالجماميز، القاهرة، د . ت .ط .
- عبد الوهاب بكر : الدولة العثمانية ومصر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، دار المعارف، ١٩٨٢ .
- عراقي يوسف محمد : الوجود العثماني المملوكي في مصر في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥ .
- علي بركات : رؤية الجبرتي لأزمة الحياة الفكرية، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ٨ ، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧ .
- على عبد الجليل راضي : الروحية عند محي الدين بن عربي، ج١، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، د .ت .ط .
- على المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٧٨ .

- علي محمد الشاذلي : دور المساجد التاريخي ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- عمر طوسون : مالية مصر ، مطبعة صلاح الدين الكبرى ، الاسكندرية ، ١٩٣١ .
- عمر موسى باشا : تاريخ الأدب العربي (العصر العثماني) ، دار الفكر للطباعة ، دمشق ، ١٩٨٩ .
- فاروق أحمد مصطفي : الموالد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، فرع الاسكندرية ، ط٢ ، ١٩٨١ .
- فاروق عثمان أباظة : أثر تحول التجارة العالمية إلى رأس الرجاء الصالح على مصر وعالم البحر المتوسط أثناء القرن السادس عشر ، مطبعة الانتصار ، الاسكندرية ، ١٩٨٨ .
- فايد حماد عاشور : الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين في العصر الأيوبي ، دار الاعتصام ، ١٩٨٣ .
- فؤاد مرسي : علاقة الهوية والتراث بالتشكيلة الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي-مقدمة نظرية ، في : بحوث ومناقشات ندوة تكنولوجيا المجتمع العربي في ضوء الهوية والتراث ، العربية للدراسات والنشر ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- قاسم عبده قاسم : دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي . . عصر سلاطين المماليك ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- قاسم عبده قاسم : ماهية الحروب الصليبية ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد٤٩ ، الكويت ، ١٩٩٠ .
- كمال المنوفي : الثقافة السياسية للفلاحين المصريين ، دار ابن خلدون ، بيروت ،١٩٨٠ .
- ليلى عبد اللطيف : الإدارة في مصر في العصر العثماني ، مطبعة جامعة عين شمس ، القاهرة ،١٩٧٨ .
- ليلى عبد اللطيف : دراسات في تاريخ ومؤرخى مصر والشام إبان العصر العثماني ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

- ليلى عبد اللطيف : الصعيد في عهد شيخ العرب همام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- ليلى عبد اللطيف : المجتمع المصري في العصر العثماني ، دار الكتاب الجامعي ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- محمد أنيس ، السيد رجب حراز : التطور السياسي للمجتمع المصري الحديث ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، د . ت .ط .
- محمد أنيس : الدولة العثمانية والشرق العربي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨١ .
- محمد توفيق البكري الصديقي : بيت السادات الوفائية ، القاهرة ، د . ت .ط .
- محمد الجوهري : علم الفلكلور ، ج٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- محمد الخضري : تاريخ الأمم الإسلامية ، دار الفكر العربي ، د .ت .ط .
- محمد رجب النجار : حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد ٤٥ ، الكويت ، ١٩٨١ .
- محمد سيد كيلاني : الأدب المصري في ظل الحكم العثماني ، مكتبة دار الفرجاني ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- محمد شفيق غربال : مصر عند مفترق الطرق ، مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول ، المجلد الرابع ، الجزء الأول ، ط٢ ، ١٩٥٣ .
- محمد صبري الدالي : التركي كآخر في مصر الحديثة حتى أوائل القرن التاسع عشر . . قراءة في أعمال أدبية وتاريخية . بحث في ورشة عمل في جامعة برلين الحرة بألمانيا (١٥-١٧ يوليو ٢٠١١) .
- محمد صبري الدالي : الخطاب السياسي الصوفي في مصر-قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع ، سلسلة مصر النهضة ، عدد ٥٥ ، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠٠٤ .
- محمد صبري الدالي : الزاوية والمجتمع في القرن السادس عشر ، دراسة حالة زاوية الشعراني ، مشروع دراسات الحضارة الإسلامية ، سلسلة أبحاث دراسات

الحضارة الإسلامية ، العدد ٢٠ ، طوكيو ، ٢٠٠٠م .

- محمد صبري الدالي : فقهاء وفقراء ـ اتجاهات فكرية وسياسية في مصر العثمانية ، سلسلة مصر النهضة ، عدد ٨٠ ، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠١٠ .
- محمد صبري الدالي : منشآت تسبيل المياه في الاسكندرية من القرن السادس عشر وحتى أوائل القرن التاسع عشر ، مجلة الروزنامة ، العدد الثامن ، دار الوثائق القومية ، القاهرة ، ٢٠١٠ .
- محمد عبد الستار عثمان : المدينة الإسلامية ، سلسلة عالم المعرفة ، عدد ١٢٨ ، الكويت ، ١٩٨٨ .
- محمد عبد الله عنان : أبو العباس القلقشندي وكتابه صبح الأعشى . بحث في كتاب : أبو العباس القلقشندي وكتابه صبح الأعشى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
- محمد عبد الله عنان : تاريخ الجامع الأزهر ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٨ .
- محمد فهمي عبد اللطيف : السيد البدوي أو دولة الدراويش في مصر ، مطبعة الحرية ، ١٩٤٨ .
- محمد فهمي لهيطة : تاريخ مصر الاقتصادي في العصور الحديثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٤ .
- محمد قنديل البقلي : أدب الدرويش ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
- محمد كامل حسين : بين التشيع وأدب الصوفية بمصر في عصر الأيوبيين والمماليك ، ج٢ ، المجلد السادس عشر ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٥٤ .
- محمد كامل حسين : التشيع في الشعر المصري في عصر الأيوبيين والمماليك ، المجلد الخامس ، الجزء الأول ، مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) ، ١٩٥٣ .

- محمد محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية ، في مصر ٦٤٨-٩٢٣هـ/١٢٥٠-١٥١٧م ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- محمد مصطفي حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- محمد نور فرحات : التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة ، المطبعة الفنية ، ١٩٨٦ .
- محمود أبو الفيض المنوفي : جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف ، ج٢ ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ، ١٩٧٦ .
- محمود إسماعيل عبد الرازق : الحركات السرية في الإسلام ، دار القلم ، بيروت ، د .ت .ط .
- محمود حامد الحسيني : الأسبلة العثمانية بمدينة القاهرة ١٥١٧-١٧٩٨ ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٨ .
- محمود رزق سليم : عصر سلاطين المماليك ، ج١ ، ق٢ ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- محمود الشرقاوي : مصر في القرن الثامن عشر ، جزآن ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٧ .
- ماسينيون : التصوف ، المقالة الأولى ، كتب المعارف الإسلامية ، عدد ١٦ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٤ .
- مصطفي عبد الرازق : التصوف ، المقالة الثانية ، كتب دائرة المعارف الإسلامية ، عدد ١٦ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٤ .
- مصطفي طه بدر : مصر الإسلامية من الفتح الإسلامي حتى زوال الدولة الإخشيدية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الجزء الأول ، ط٢ ، ١٩٥٩ .
- مقداد يالجن : فلسفة الحياة الروحية ، دار الشروق ، ١٩٨٥ .
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت ، د .ت .ط .

خامساً: المراجع المعربة

- أندريه ريمون : الحرفيون والتجار في القاهرة في القرن الثامن عشر ، الجزء الثاني ، ترجمة : ناصر أحمد إبراهيم ، باتسي جمال الدين ، المجلس الأعلى للترجمة ، المشروع القومي للترجمة ، عدد ٨١٩ ، القاهرة ، ٢٠٠٥ .

- أندريه ريمون : العواصم العربية ، ترجمة : قاسم طوير ، دار المجد ، المملكة العربية السعودية ، د .ت .ط .

- أندريه ريمون : فصول من التاريخ الاجتماعي للقاهرة العثمانية ، ترجمة : زهير الشايب ، مكتبة مدبولي ، القاهرة د .ت .ط .

- برنارد لويس : استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية ، ترجمة : سيد رضوان علي ، الدار السعودية ، ١٩٨٢ .

- بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ، ترجمة : السباعي محمد السباعي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

- جب ، بوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، أربعة أجزاء ، ترجمة : أحمد عبد الرحيم مصطفي ، ج١ ، ج٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ,١٩٧١ ج٣ ، ج٤ ، سلسلة تاريخ المصريين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

- جومار : وصف مدينة القاهرة وقلعة الجبل ، ترجمة : أيمن فؤاد سيد ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

- جون لويس بوركهارت : العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية في عهد محمد علي ، ترجمة : أحمد شعلان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة الألف كتاب الثاني ، عدد ٧٣ ، القاهرة ، ١٩٨٩ .

- ج . دي شابروبل : وصف مصر ، المجلد الأول ، ترجمة : زهير الشايب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

- فولني : ثلاثة أعوام في مصر وبر الشام ، الجزء الأول ، ترجمة : إدوارد البستاني ،

بيروت ، ١٩٤٩ .

- فيوتو : وصف مصر ، ج٢ ، ترجمة : زهير الشايب ، مكتبة الخانكى بمصر ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٣ .

- قاسم غني : تاريخ التصوف في الإسلام ، جزآن ، ترجمة : صادق نشأت ، مراجعة : أحمد ناجي القيسي ، محمد مصطفي حلمي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

- كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ، ج٤ ، ترجمة : السيد يعقوب بكر ، رمضان عبد التواب ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

- كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية (الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها) ، ج٢ ، ط٣ ، ترجمة : تنبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦١ .

- كريستوفر هيرولد : بونابرت في مصر ، ترجمة : فؤاد أدراوس ، مراجعة : محمد أنيس ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

- كلوت بك : لمحة عامة إلى مصر ، ترجمة : محمد مسعود ، مطبعة أبي الهول ، القاهرة ، د .ت .ط .

- نللي حنا : تجار القاهرة في العصر العثماني-سيرة أبو طاقية شاهبندر التجار ، ترجمة : رءوف عباس ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ١٩٩٧ .

- نيقولاي إيفانوف : الفتح العثماني للأقطار العربية ، ترجمة : يوسف عطا الله ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٨ .

- هيلين آن ريفلين : الاقتصاد والإدارة في مصر في مستهل القرن التاسع عشر ، ترجمة : أحمد عبد الرحيم مصطفي ومصطفي الحسيني ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

سادساً : رسائل ماجستير ودكتوراة

- حمزة عبد العزيز بدر : أنماط المدفن والضريح في القاهرة العثمانية ، دكتوراة غير منشورة ، قسم الآثار الإسلامية ، آداب سوهاج ، ١٩٧٩ .

- عادل شريف شرف علام : النصوص التأسيسية على العمائر الدينية المملوكية الباقية بمدينة القاهرة ، دكتوراة غير منشورة ، قسم الآثار الإسلامية ، كلية الآداب بسوهاج ، ١٩٨٦ .

- عبد الله عزباوي : الحركة الفكرية في مصر في القرن الثاني عشر ، رسالة دكتوراة ، قسم التاريخ ، آداب عين شمس ، ١٩٧٦ .

- علي محمود سليمان المليجي : الطرز العثمانية في عمائر القاهرة الدينية ٩٢٣-١٢٢٠هـ/ ١٥١٧-١٨٠٥م ، رسالة دكتوراة ، قسم الآثار الإسلامية ، كلية الآداب بسوهاج ، ١٩٨٠ .

- محمد سيف النصر أبو الفتوح : منشآت الرعاية الاجتماعية بالقاهرة حتى نهاية عصر المماليك ، دكتوراة غير منشورة ، قسم الآثار الإسلامية ، آداب سوهاج ، ١٩٨٠ .

- محمد عفيفي عبد الخالق : الأقباط في العصر العثماني (١٥١٧-١٧٩٨) ، رسالة دكتوراة ، قسم التاريخ ، آداب القاهرة ، ١٩٨٨ .

- محمد عفيفي عبد الخالق : الأوقاف ودورها في الحياة الاقتصادية في مصر ٩٢٣-١٠٦٩/١٥١٧-١٦٥٨ ، رسالة ماجستير ، قسم التاريخ ، آداب القاهرة ، ١٩٨٥ .

- محمد فؤاد شاكر : الأحاديث الموضوعة عند الصوفية في القرن السابع الهجري ، دكتوراة غير منشورة ، قسم اللغة العربية ، آداب سوهاج ، ١٩٨٩ .

سابعاً : دوائر معارف ومعاجم

- أحمد السعيد سليمان : تأصيل ما ورد في تاريخ الجبرتي من الدخيل ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- حسن الشرقاوي : معجم ألفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- خير الدين الزركلى : الأعلام ، ثمانية مجلدات ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٦ ، ١٩٨٤ .
- دائرة المعارف الإسلامية .
- عبد المنعم الحنفي : معجم مصطلحات الصوفية ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، دار إحياء التراث العربي ، ستة مجلدات في إثنتا عشر مجلداً ، مكتبة المثنى ، بيروت ، د .ت .ط .

ثامناً : مقالات

- أحمد شلبي : مصر مركزاً للدراسات الإسلامية في عصر الجبرتي ، بحث في ندوة : عبد الرحمن الجبرتي-دراسات وبحوث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- أحمد عبد الرحيم مصطفي : الجبرتي مؤرخاً ، بحث في : ندوة عبد الرحمن الجبرتي-دراسات وبحوث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- حامد طاهر : الولاية والنبوة عند محي الدين بن عربي ، مجلة البلاغة المقارنة ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ١٩٨٥ .
- حسن عبد الوهاب : نشأة المساجد ورسالتها ، بحث في كتاب مساجد ومعاهد ، الجزء الأول ، كتاب الشعب ، عدد ٧٥ ، مطابع الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
- سعاد ماهر : أهم الآثار الإسلامية التي جاء ذكرها في كتاب عجائب الآثار ، بحث في ندوة عبد الرحمن الجبرتي-دراست وبحوث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،

القاهرة ، ١٩٧٦ .

- سعيد عبد الفتاح عاشور : التدهور الاقتصادي في دولة سلاطين المماليك في ضوء كتاب ابن إياس ، ندوة ابن إياس ، الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ، ١٩٧٧ .

- صلاح عيسى : منهج عبد الرحمن الجبرتي في رؤية الظواهر التاريخية ، بحث في كتاب : ندوة عبد الرحمن الجبرتي ـ دراسات وبحوث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

- عادل الألوسي : الدرويش ، مجلة التراث الشعبي ، العدد السابع ، المركز الفولكلوري ، وزارة الإعلام ، العراق ، ١٩٧٢ .

- عبد الرحمن زكي : خطط القاهرة في أيام الجبرتي ، بحث في : ندوة عبد الرحمن الجبرتي : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ .

- عبد الرحمن فهمي : النقود المتداولة أيام الجبرتي ، بحث في كتاب : ندوة عبد الرحمن الجبرتي- دراسات وبحوث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

- عبد الرحيم فودة : الجامع الأزهر ، بحث في كتاب مساجد ومعاهد ، الجزء الأول ، كتاب الشعب ، عدد ٧٥ ، مطابع الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٠ .

- عفاف لطفي السيد : ملخص مقال الأسس الاجتماعية والاقتصادية للعلماء في القرن الثامن عشر ، أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة ، ج٢ ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٧١ .

- مصطفي محمد رمضان : مخطوطة من تأليف الجبرتي ، دراسة مقارنة بينها وبين عجائب الآثار ومظهر التقديس ، ندوة عبد الرحمن الجبرتي-دراسات وبحوث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

تاسعاً : مراجع أجنبية

- Afaf Lutfi El-Sayyied; the Political and Economic Functions of the Ulama in the 18th century, Journal of the Economic and Social of the Orient, vol xvi, parts 11-111.
- Afaf Lutfi al-Sayyied; a Socio.Economic Sketch of the Ulama in the Eighteenth Century, General Egyptian Book Organization, Cairo, 1969.
- Doris BehrensـAbouseif; An Unlisted Monument of the Fifteenth Century, the Dome of Zawiyat al-Damirdas, Annales Islamologiques, Tome,XVIll, Institut Francais dArcheologis Orientaie du Caire, 1982.
- E. Herbin; Cenquestes des France en Egypt, PalaisـEgalite, Paris.
- Jean Cloude Garcin; L, Insertion Sociale de Sh arani dans le Melieu Cairo (de après Lanalyse de tabaqat de cet auteur), General Egyptian Book Organization, 1969.
- Leonor Fernandes; Some Aspects,Tom X1X, du Caire, 1983.
- Paton.A.A; History of the Egyptian Revolution from the Period of the Mamlukes to the Death of Mohamed Ali, Vol 1, London, 1870.
- Peter Gran; Islamic Roots of Capitalism, Egypt 1760-1840, University of Texas Press, London, 1979.

الفهرس